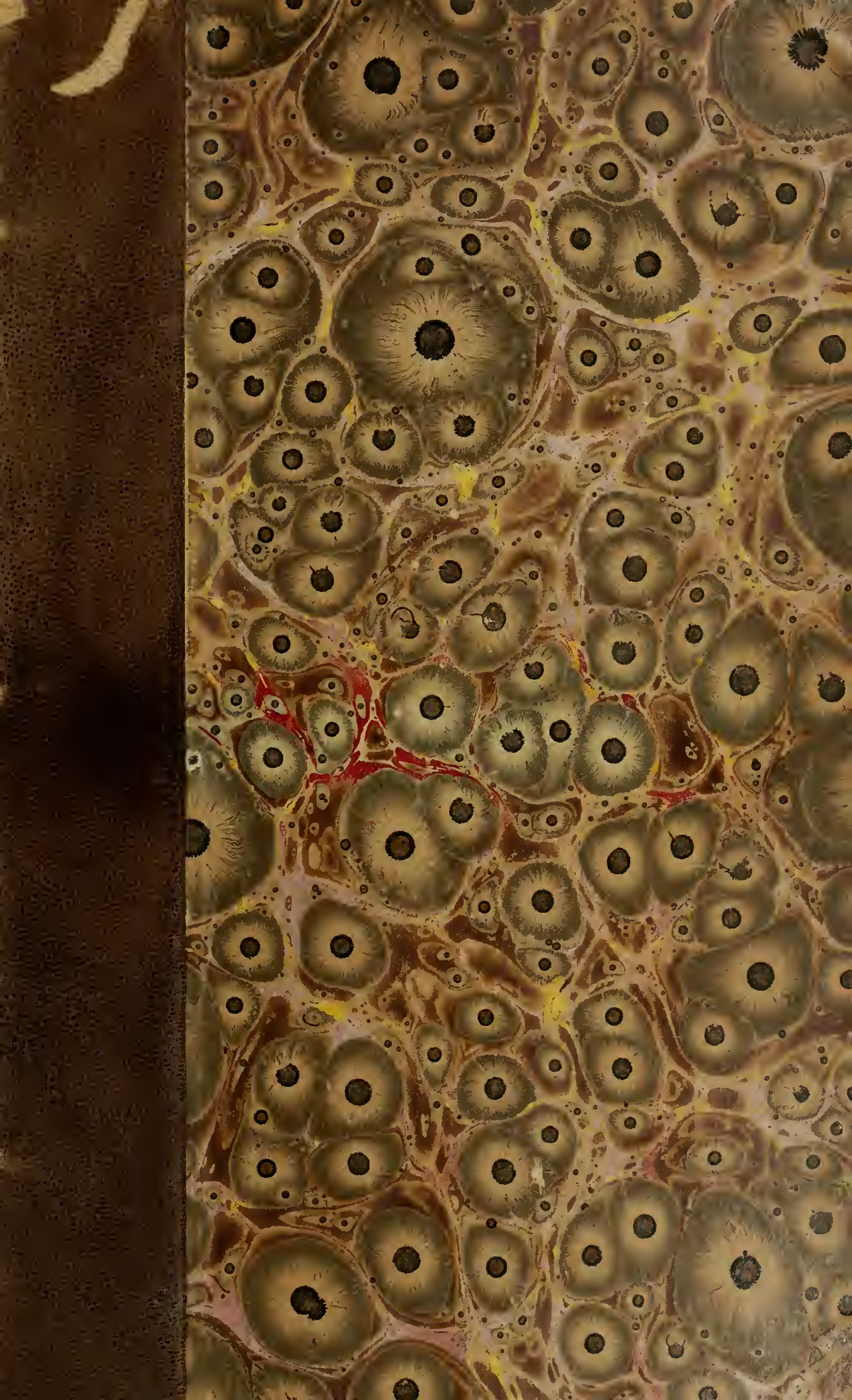
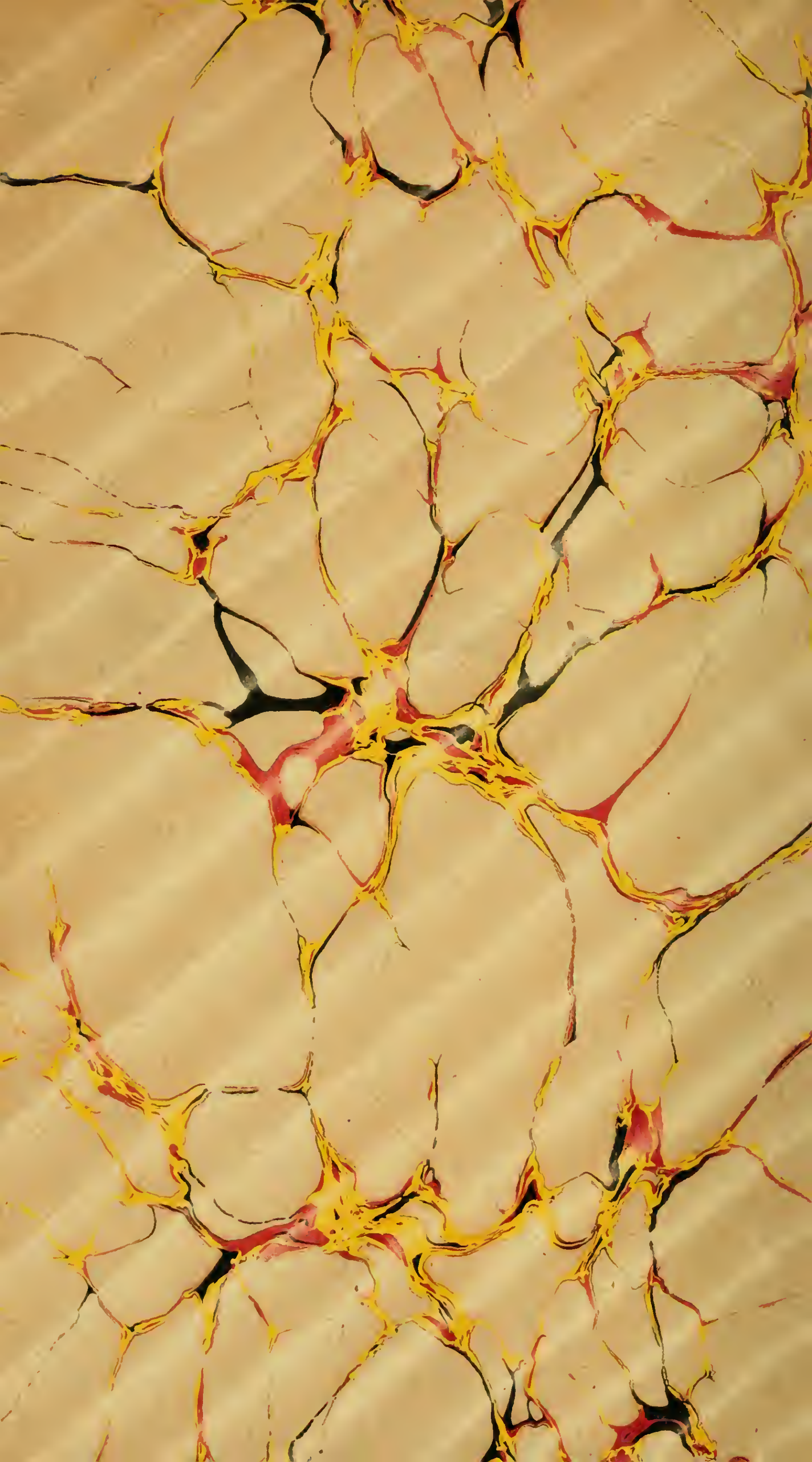
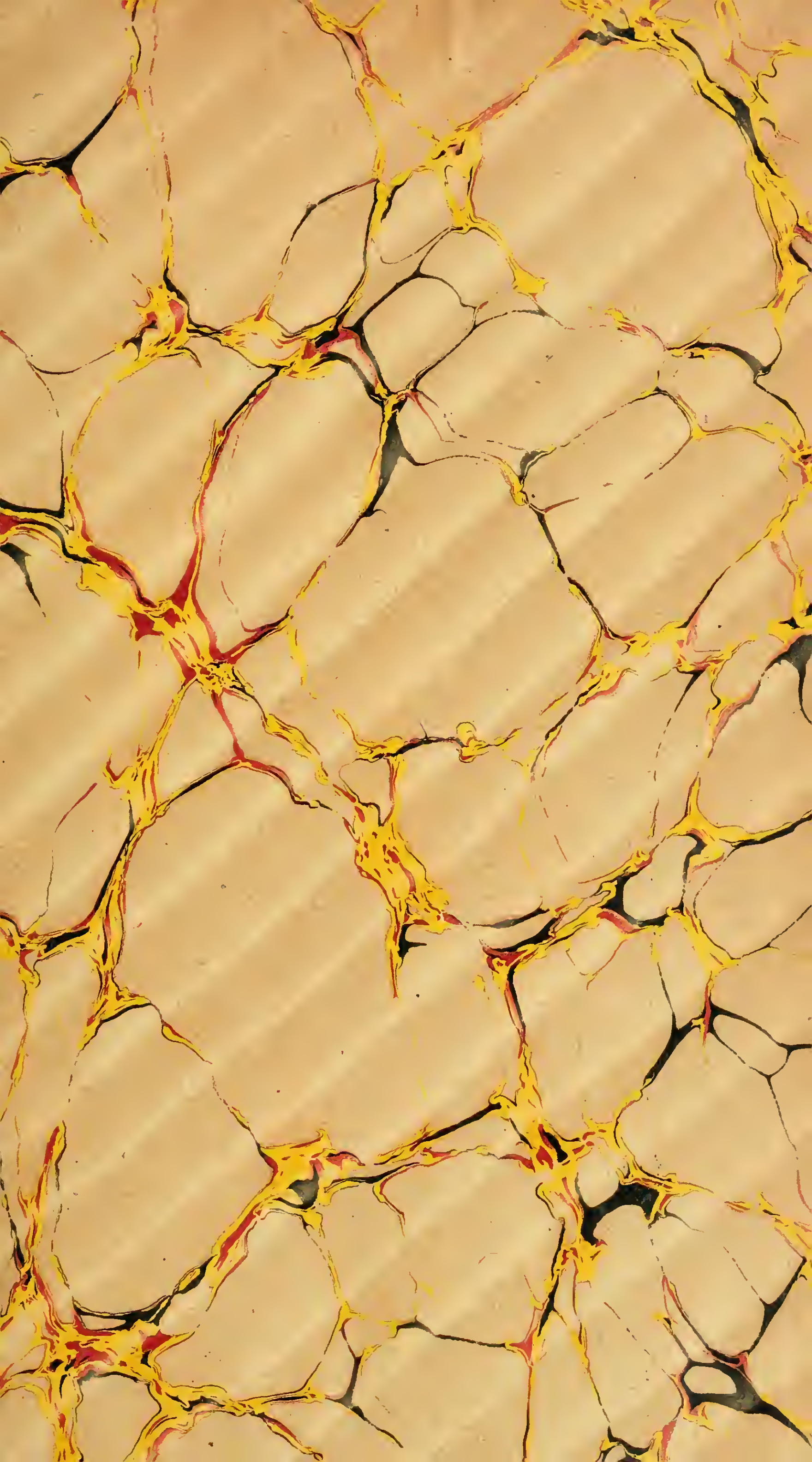






LE CATHOLICISME

LES GRANDS TYPES DE L'HUMANITÉ

APPRÉCIATION SYSTÉMATIQUE

DES PRINCIPAUX AGENTS DE L'ÉVOLUTION HUMAINE

LE CATHOLICISME

SAINT PAUL

St AUGUSTIN, HILDEBRAND, St BERNARD, BOSSUET

PAR

PIERRE LAFFITTE

DIRECTEUR DU POSITIVISME.

PARIS

AU SIÈGE DE LA SOCIÉTÉ POSITIVISTE

D'ENSEIGNEMENT POPULAIRE SUPÉRIEUR

10, RUE MONSIEUR-LE-PRINCE, 10

1897

Le présent ouvrage forme le tome troisième des *Grands Types de l'Humanité*. Les deux premiers volumes, consacrés à l'antiquité théocratique, puis grecque et romaine, sont publiés depuis longtemps. Paris, Leroux, 28, rue Bonaparte, 1874.

INTRODUCTION

Je publie la suite des *Grands Types de l'Humanité*. Mais cette suite constitue à elle seule un ouvrage vraiment distinct, quoique solidaire de ceux qui précèdent et de ceux qui suivront. Il s'agit de l'appréciation de l'évolution catholique depuis sa fondation jusqu'à sa digne décadence. Pendant cette période finale, qui peut se prolonger longtemps et doit même le faire jusqu'à l'avènement suffisamment prépondérant du Positivisme, le Catholicisme peut rendre et rendra certainement des services considérables, en posant le problème continu d'un culte et d'une culture morale systématiquement organisés.

En France, l'avènement définitif de la République a mis le Catholicisme et toutes les doctrines théologiques en dehors de l'organisation officielle, politique et sociale, malgré la rémunération que l'Etat applique, comme continuation empirique du passé, à un certain nombre de ces doctrines : *Dieu désormais n'est plus que d'ordre privé ; il n'est plus d'ordre public*. On peut naître, vivre et mourir sans faire aucun acte d'adhésion quelconque à aucune doctrine théologique. C'est là un résultat définitivement acquis. Au fond, les catholiques l'ont accepté. Mais cela n'empêche pas que le culte théologique, pratiqué plus ou moins complètement, d'une manière plus ou moins intermittente, ne joue un rôle effectif. Dans ces conditions, une appréciation systématique des grands types catholiques est une opération vraiment nécessaire, tout aussi bien pour les adversaires du Catholicisme que pour ses adhérents plus ou moins complets. Pour les premiers, il est utile de leur montrer l'immense rôle du Catholicisme dans le passé et le rôle qu'il peut remplir encore dans le présent. Le Posi-

tivisme seul est en état d'accomplir une telle appréciation, qui montrera la suprématie de la science élevée enfin à l'état de religion; car on n'est définitivement jugé que par ses supérieurs. Quant à l'état purement critique, s'il a pu convenir pendant la lutte, il n'est plus, maintenant que cette lutte est, au fond, terminée, qu'un état arriéré et perturbateur, fort au-dessous des nécessités de la situation actuelle.

Le Catholicisme, obligé de renoncer, depuis l'avènement de la République, à l'appui de l'Etat qu'avait organisé le héros rétrograde de Sainte-Hélène — ce héros de l'avortement et de l'illusion puérile, — le Catholicisme, dis-je, gagnera en dignité et même, dans une certaine mesure, en efficacité, malgré la perte de ses prérogatives officielles, dès qu'il cessera d'être considéré comme un *instrumentum regni*. Ce résultat, on peut le dire, est désormais tout à fait obtenu, car un chef quelconque n'oserait plus maintenant invoquer ni le Dieu juif, ni le Dieu chrétien, ni le Dieu indéterminé de nos déistes, dans aucune cérémonie officielle. Ces croyances sont exclusivement du domaine de la conscience, domaine qui n'est pas même privé, mais simplement personnel.

Le Positivisme, comme le verra le lecteur attentif, offre au Catholicisme, *sous la présidence positiviste*, un rôle éminent et considérable encore, comme présentant le type, élaboré par tant de siècles, d'un culte et d'une culture morale systématiques. La solution positiviste peut, en outre, offrir une direction à l'activité des esprits ardents du monde catholique, en évitant pour beaucoup d'entre eux la déviation anarchique, toujours virtuellement contenue dans leurs déclamations fâcheuses contre la richesse et le savoir, double base de toute civilisation. Ces déviations, dont on pourrait trouver tant de types dans l'Evangile même, ont été jusqu'ici empêchées par l'action constante du sacerdoce romain qui a corrigé les abus de la doctrine, en réduisant ces déclamations à n'être qu'une excitation affective, leur faisant ainsi perdre toute dangereuse acuité.

Je crois donc que la publication de mon travail a une utilité politique actuelle, outre son utilité historique. J'espère ainsi constituer un terrain commun où les esprits actifs et

émancipés trouveront une base d'entente avec les catholiques sincères et suffisamment intelligents.

J'espère même que ce travail pourra réagir sur le grand nombre de femmes chrétiennes, que n'a pas trop altérées un fanatisme devenu exceptionnel. Beaucoup d'entre elles sont certainement assez intelligentes pour comprendre la haute utilité d'une appréciation historique qui met en pleine lumière, en même temps que l'importance capitale d'une culture systématique du sentiment, le rôle essentiel qui, sous ce rapport, incombe naturellement aux femmes, indépendamment de toute croyance particulière.[1] Elles compromettent ce rôle en le liant trop étroitement aux rites du culte catholique; car la dédaigneuse tolérance des émancipés à l'égard de leurs pratiques cultuelles les place vis-à-vis d'eux dans une situation d'infériorité mentale qui nuit à leur légitime influence comme mères, comme épouses, comme filles et comme amies. Il y a là, certainement, pour elles un effort intellectuel nécessaire, dont mon appréciation positive du Catholicisme peut être l'occasion et le point de départ. Outre le sentiment d'un devoir rempli, elles trouveront à cet effort une heureuse compensation, car elles acquerront ainsi plus de considération et, par suite, une meilleure influence. Si la situation persistait, il finirait par y avoir au fond deux mondes, celui des femmes et celui des hommes; les femmes étant regardées comme irrévocablement incapables de s'élever à une morale vraiment positive. Beaucoup d'esprits accepteraient la célèbre formule de Lagrange : « Le cerveau de la femme est une éponge à préjugés », formule un peu exagérée et qui a l'inconvénient de ne pas faire assez la part des préjugés dans l'organisation morale de notre espèce; car, au fond, tous les principes de la vie pratique doivent devenir des préjugés, pourvu qu'ils soient susceptibles d'une démonstration, qu'il est bon de donner dans l'enseignement.

Ce défaut d'entente entre les deux sexes, s'il devait persister et s'accroître, serait profondément désastreux pour les intérêts de la civilisation finale de notre espèce. Le Positivisme seul, je le crois, peut réaliser l'indispensable union des deux sexes pour la solution du problème de l'organisation morale,

intimement lié désormais à celui de notre plus haute évolution mentale et à celui de notre organisation pratique.

Je serais heureux, en outre, si mon travail contribuait à développer, dans un cas décisif, la prépondérance du point de vue historique, condition de l'avènement d'une sociologie positive, complément capital de l'évolution scientifique. C'est dans la constitution des phénomènes sociaux à l'état positif que consiste le rôle essentiel d'Auguste Comte, beaucoup plus même que dans l'avènement d'une morale positive.

C'est là le nœud de notre régénération mentale et sociale. Concevoir les phénomènes sociaux comme assujettis à des lois nécessaires d'ordre et de succession, voilà le grand problème de notre siècle, posé et résolu par Auguste Comte dans ses bases essentielles, et à la propagation duquel j'ai consacré ce que je pouvais avoir d'activité, d'intelligence et de dévouement.

Pierre Laffitte.

Paris, le 17 novembre 1896 (14 Frédéric 108).

LES GRANDS TYPES DE L'HUMANITÉ

SAINT PAUL OU LE CATHOLICISME

APPRÉCIATION

Des principaux Types de l'évolution catholique
(St-Paul, St-Augustin, Hildebrand, St-Bernard, Bossuet)

PREMIÈRE LEÇON

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ENSEMBLE DU MOYEN AGE

I. — *Vue générale de l'ensemble du Moyen Age.*

Nous allons commencer cette année l'appréciation des principaux types de l'évolution humaine pendant le moyen âge, en nous conformant toujours à la classification établie par Auguste Comte dans le Calendrier positiviste (Voir le tableau ci-après).

Nous consacrerons les premières leçons à l'appréciation des principaux types du moyen âge; mais, avant d'entrer dans la théorie spéciale des principaux agents de cette évolution, nous nous occuperons, dans la séance d'aujourd'hui, de donner une vue générale du moyen âge. Sans un tel préambule notre examen spécial manquerait de base et par suite d'efficacité.

Nous allons d'abord, d'après cela, définir scientifique-

SAINT-PAUL

STYLE POSITIVISTE		6e MOIS LE CATHOLICISME		STYLE CATHOLIQUE GRÉGORIEN	
				Mai	Année bissextile.
1	L.	Saint-Luc.	*Saint-Jacques*	21	20
2	M.	Saint-Cyprien.		22	21
3	M.	Saint-Athanase		23	22
4	J.	Saint-Jérôme		24	23
5	V.	Saint-Ambroise.		25	24
6	S.	Sainte-Monique.		26	25
7	D.	**Saint-Augustin**.		27	26
8	L.	Constantin		28	27
9	M.	Théodose		29	28
10	M.	Saint-Chrysostôme	*Saint-Basile*	30	29
11	J.	Sainte-Pulchérie	*Marcien*	31	30
12	V.	Sainte-Geneviève de Paris.		— 1	31
13	S.	Saint-Grégoire-le-Grand.		2	— 1
14	D.	**Hildebrand**.		3	2
15	L.	Saint-Benoit.	*Saint-Antoine*. . . .	juin 4	3
16	M.	Saint-Boniface	*Saint-Austin*.	5	4
17	M.	Saint-Isidore-de-Séville. .	*Saint-Bruno*	6	5
18	J.	Lanfranc	*Saint-Anselme*. . . .	7	6
19	V.	Héloïse	*Béatrice*	8	7
20	S.	Les Architectes du Moyen-Age. . .	*Saint-Benezet*.	9	8
21	D.	**Saint-Bernard**.		10	9
22	L.	Saint-François-Xavier . .	*Ignace de Loyola* . .	11	10
23	M.	Saint-Charles-Borromée.	*Frédéric Borromée*. .	12	11
24	M.	Sainte-Thérèse	*Se-Catherine de Sienne*.	13	12
25	J.	Saint-Vincent-de-Paule. .	*L'abbé de l'Épée*. . .	14	13
26	V.	Bourdaloue.	*Claude Fleury*. . . .	15	14
27	S.	W. Penn	*G. Fox*.	16	15
28	D.	**Bossuet**.		17	16

ment le moyen âge; toute définition positive de cette nature doit satisfaire à trois conditions : 1° le lieu de l'évolution ; 2° la durée de cette évolution ; 3° enfin, sa destination et ses résultats.

Le théâtre de l'évolution qui constitue le moyen âge consiste dans ce qu'on appelle quelquefois, mais bien imparfaitement, la chrétienté, et qu'Aug. Comte a désigné plus exactement sous le nom de République occidentale.

La République occidentale se compose de la France au centre, de l'Italie et de l'Espagne au sud, de l'Angleterre et de l'Allemagne au nord; bien entendu que ces expressions sont prises dans un sens général indiquant non seulement le pays spécial que rappelle chaque dénomination, mais aussi les annexes qui résultent naturellement d'une même situation géographique. Ainsi, le mot Espagne désigne à la fois l'Espagne et le Portugal; l'Angleterre représente, outre ce pays, l'Ecosse et l'Irlande; et enfin, sous le nom d'Allemagne, nous désignons l'Allemagne proprement dite, les pays scandinaves et la Pologne; la Russie étant complètement en dehors de ce groupe occidental.

Si nous voulons maintenant préciser la durée de cette époque, si justement qualifiée de moyen âge, puisqu'elle opère la transition entre l'antiquité et les temps modernes, nous dirons qu'elle va de 400 à 1300 après Jésus-Christ. Le détail même de notre théorie justifiera ces limites chronologiques assignées par Auguste Comte.

Les phénomènes sociaux, comme tous les autres, étant continus, de pareilles dates ne peuvent servir qu'à indiquer des limites supérieures propres à fixer les idées, à empêcher la divagation, sans qu'on doive jamais leur donner une valeur absolue.

Pour compléter notre définition, il faut indiquer, et c'est l'essentiel, les caractères sociologiques du moyen âge; mais pour bien comprendre la dénomination de

transition affective par laquelle Auguste Comte caractérise cette époque, il faut donner une explication préalable.

Il y a en effet deux choses différentes qui distinguent une époque : 1° la modification qu'elle produit dans la constitution cérébrale et physiologique des individus ; 2° les résultats proprement dits de l'évolution. On sait depuis Gall que le cerveau est le siège des fonctions intellectuelles et morales, et cette conception est à la fois consolidée et agrandie depuis les travaux d'Auguste Comte et de ses disciples.

Il y a donc lieu de se demander quelle est la modification intime que produit l'action prolongée des habitudes propres à une époque ; et comme ces modifications se transmettent par la génération, il résulte, par suite de l'activité dominante à chaque période historique, une modification cérébrale organique qui constitue ce que j'ai appelé depuis longtemps une *race sociologique;* car, dans ce cas, les variétés sociologiques proviennent de l'action lente et accumulée des générations d'après les lois naturelles de l'hérédité.

L'ancienne philosophie métaphysique, qui donnait pour siège aux fonctions intellectuelles et morales la vague entité *âme*, ne pouvait pas même soupçonner de telles questions, bien loin de pouvoir les résoudre.

Pour mieux préciser l'action physiologique du moyen âge, il nous faut rappeler quelques-unes des vues d'Auguste Comte sur la théorie de la nature humaine.

Le cerveau nous présente, d'après cette théorie, trois ordres d'aptitudes que l'on désigne sous le nom de *cœur*, d'*esprit*, et de *caractère*, ou de *sentiment*, d'*intelligence*, et d'*activité* (1).

(1) Tableau cérébral. Tome I, du *Système de Politique positive*, chapitre III, relatif à la Biologie. page 726.

Le cœur ou le sentiment représente les impulsions, les unes personnelles, les autres sociales, de la nature humaine.

L'esprit ou l'intelligence se compose des aptitudes diverses au moyen desquelles nous pouvons apprécier les choses.

Enfin le caractère se compose des facultés au moyen desquelles l'activité réalise les projets conçus par l'intelligence sous la stimulation du cœur.

La théocratie seule a jusqu'ici satisfait simultanément à ces divers aspects de notre nature, quoique ne procurant à chacun d'eux qu'un développement insuffisant.

L'évolution occidentale se compose d'une suite de transitions qui ont développé chacune plus spécialement l'un de ces trois aspects, en négligeant les deux autres. Auguste Comte appelle ces transitions des transitions organiques, parce qu'effectivement il y a coordination par la prépondérance de l'un des éléments de notre nature. Cette coordination ne peut avoir une grande stabilité parce que deux des éléments sont méconnus; voilà pourquoi nous appelons ces époques transitions; mais il faut les distinguer de l'évolution purement révolutionnaire propre aux temps modernes.

La Grèce nous a offert la transition intellectuelle ; cette évolution étant, en effet, comme nous l'avons vu, essentiellement consacrée au travail mental.

La civilisation romaine nous présente le plein essor de l'activité et elle se résume finalement dans la proclamation de la subordination nécessaire de la spéculation à l'action ; elle a constitué une race essentiellement active et sociale.

Enfin, le moyen âge a eu pour destination principale la culture directe, mais trop exclusive, du sentiment, proclamé néanmoins comme la source nécessaire de l'unité humaine. De là le nom de transition affective.

Cette culture du sentiment n'était elle-même qu'un moyen d'organiser le règlement des forces humaines qui a dû succéder à leur développement dans l'évolution gréco-romaine. A ce sujet, il faut comprendre nettement la différence du régime théocratique avec le régime catholico-féodal. La théocratie, qui a coordonné l'ensemble de la vie humaine, réglait les forces avant leur développement, tandis que le catholicisme l'a fait après une longue évolution préliminaire des divers aspects de notre nature. La nature générale du procédé a donc dû être tout autre dans le second cas que dans le premier. L'uniforme prépondérance de la caste sacerdotale appliquant quelques règles empiriques a pu suffire à la théocratie, tandis que la tentative catholique supposait une organisation systématique, volontairement appliquée, d'après les règles générales, dans l'infinie multiplicité des cas réels, à tous ceux qui y participaient : or, c'est le cœur qui est le centre d'impulsion de nos actes comme de nos pensées. La culture systématique de nos sentiments était donc la condition nécessaire du règlement volontaire de la vie humaine. Il a dû résulter de là, dans les masses humaines qui ont appliqué ce système, une culture de l'intelligence, surtout déductive ; car si chaque croyant acceptait sans discussion les principes généraux du règlement moral, c'était à lui d'en tirer les conséquences et de les appliquer, dans l'infinie variété des cas, au jugement et à la direction de sa propre conduite et aussi à celle des autres.

C'est ainsi qu'a dû se produire, dans un grand nombre de générations, un profond perfectionnement intellectuel intime des populations correspondantes. Ce perfectionnement s'appliquait à tout le monde ; il a, par suite, amélioré la race. Cette action est, comme on voit, tout à fait différente de celle de la civilisation grecque, qui a produit, par quelques hommes de génie, les bases indes-

tructibles de toute évolution mentale, mais sans perfectionner profondément les aptitudes intellectuelles des masses.

L'évolution catholico-féodale a développé, sous un autre point de vue, notre constitution cérébrale. Comme le catholicisme réglait les forces humaines, il s'appliquait surtout aux puissants, et, par suite, il a dû surexciter la bonté et le penchant naturel de protection des supérieurs par rapport aux inférieurs, de telle sorte que, si le fétichisme a développé l'attachement, et le polythéisme la vénération, le monothéisme a surtout perfectionné la bonté. Et non seulement les puissants ont participé à ce perfectionnement moral, mais les masses elles-mêmes; puisque la maladie, par exemple, et la souffrance placent ceux qui les éprouvent, par rapport à ceux qui les soignent, dans un véritable état d'infériorité. Telle est la lente mais profonde modification physiologique que le régime du moyen âge a apportée dans notre constitution cérébrale, modification que la génération a transmise et consolidée.

Il nous faut maintenant indiquer sommairement les résultats de la transition catholico-féodale; car la définition du moyen âge par ses résultats sera plus précise et plus scientifique, et moins vague que celle qui résulte de la considération de l'action directement cérébrale de ce régime.

Le premier consiste dans la libération des classes laborieuses. En fait, le moyen âge prend, des mains de l'antiquité, la masse humaine esclave et la transmet libre aux temps modernes. Ce grand résultat incontestable suffirait seul pour mettre à néant les théories révolutionnaires sur le caractère rétrograde du moyen âge.

Le second grand résultat de cette évolution consiste dans l'émancipation domestique de la femme. Ce résultat se caractérise par l'avènement du salon. La fréquen-

tation familière des deux sexes traduit cette émancipation; et l'excite en même temps, tout en poussant à son règlement.

Sans doute ce que nous venons de dire s'applique essentiellement aux classes supérieures; mais le progrès ainsi réalisé par elles s'est graduellement étendu par imitation, à des degrés divers, à la masse elle-même. En outre, dans le cas spécial de la masse humaine surtout agricole, le moyen âge a contribué d'une manière profonde et qui lui est propre à l'avènement social véritable de la femme ; car ce n'est pas l'homme seul qui a conquis la liberté avec la propriété, c'est le ménage populaire ; c'est ensemble que l'homme et la femme sont arrivés à leur véritable émancipation, et ont conquis, avec le concours du catholicisme, cette puissance du gouvernement de soi-même qui rend digne finalement de la liberté.

Un troisième résultat essentiel de l'évolution catholico-féodale, c'est l'extension de la société civilisée par l'adjonction de l'Allemagne et aussi de l'Angleterre au groupe occidental, adjonction que Rome n'avait pas pu réaliser, et qui a donné à la civilisation une base désormais inébranlable. D'un autre côté, ce régime nous a offert, sous deux aspects, un type anticipé de l'état normal. D'abord, il nous a présenté le spectacle de nations distinctes, ayant des gouvernements indépendants, réunies, néanmoins, par une foi commune. C'est là ce que le Positivisme réalisera, dans de meilleures conditions, pour la planète entière. En second lieu, l'organisation des fiefs nous a offert le premier grand exemple d'un règlement social de la richesse, conçue comme une fonction et non plus comme un droit. Il est inutile d'insister sur les résultats plus spéciaux et moins importants, déjà signalés du reste par plusieurs penseurs, et qui consistent dans un grand nombre de découvertes spéciales ; ainsi, par exemple, l'invention des moulins à vent, le

développement des routes agricoles, l'invention de l'harmonie, le perfectionnement de la langue philosophique par l'établissement de la scolastique, etc., etc.

Pour préciser la notion du moyen âge, il faut distinguer les deux éléments qui le constituent, et qui sont le Catholicisme et la Féodalité. L'un représente l'élément spirituel, et l'autre l'élément temporel. Ces deux éléments sont, sans doute, profondément distincts; néanmoins ils sont aussi intimement connexes: d'abord comme ayant coexisté en un même point du temps et de l'espace, et aussi comme étant émanés de la même situation antérieure, comme l'a établi la théorie d'Auguste Comte, seule réelle et, par suite, complète.

Mais, pour apporter plus de précision dans la conception du moyen âge, il est nécessaire d'indiquer sa décomposition et ses phases principales. La première phase va de 400 à 700; elle nous présente l'établissement fondamental du régime propre au moyen âge. La seconde phase va de 700 à 1000; elle est essentiellement caractérisée par les guerres défensives contre les polythéistes du Nord, et leur incorporation à la société civilisée par l'action combinée du catholicisme et du pouvoir militaire; ce qui constitue un immense progrès sur la méthode romaine, du reste préalablement indispensable. Enfin la troisième, qui s'étend de 1000 à 1300, est surtout caractérisée par les guerres contre le monothéisme islamique et par l'avènement décisif de la papauté au sommet de la hiérarchie occidentale; ce qui donne le type prématuré, mais indispensable, de la division des deux pouvoirs. Ce que nous venons de dire montre l'immense importance du régime du moyen âge. L'on peut même dire que c'est là le véritable nœud de la philosophie de l'histoire, puisque c'est dans cette période que s'opère la transition de l'antiquité aux temps modernes. Et, à cet égard, on peut dire que l'aptitude aux hautes médi-

tations historiques se juge d'après la manière dont on sait apprécier le moyen âge, et ceux qui le méconnaissent donnent, à cet égard, spontanément leur équation. Aussi est-il tout naturel qu'Auguste Comte ait constitué, dans le calendrier positiviste, la glorification complète de cette grande époque. Il y a consacré deux mois, le premier est réservé au Catholicisme, le second à la Féodalité. Le mois du Catholicisme est consacré à saint Paul, celui de la Féodalité à Charlemagne. L'exécution même de ce cours justifiera de telles décisions. Telle est la vue, la plus générale que nous pouvions donner, d'après Auguste Comte, de l'ensemble du moyen âge. L'on peut dire qu'avant ce grand philosophe, il y avait des travaux spéciaux, mais aucune théorie vraiment scientifique de cette grande transition.

Les philosophes de l'école catholique, de Maistre et Bonald, avaient tenté, sans doute, une théorie remarquable, quoique insuffisante du Catholicisme; mais ils avaient complètement méconnu la Féodalité. Quant à la Féodalité elle-même, elle avait donné lieu aux admirables recherches spéciales de Du Cange, Muratori, etc., qui serviront de base à toute véritable théorie scientifique, mais qui n'en dispensent pas. La seule tentative, à ce sujet, est due à notre éminent Montesquieu. Mais, outre que sa théorie est incomplète en elle-même, il a négligé la relation du Catholicisme avec la Féodalité; par suite, sa théorie n'a pu avoir qu'une valeur purement préliminaire. Auguste Comte a seul constitué une théorie vraiment scientifique : 1° il a considéré les deux éléments du moyen âge en eux-mêmes et dans leurs relations; 2° il a établi que le moyen âge n'est pas une rupture de la continuité humaine, et que, tant au point de vue féodal qu'au point de vue catholique, il émane du régime antécédent; 3° il a montré le rôle purement transitoire de ce régime; 4° enfin, il a fait voir comment les temps

modernes émanaient spontanément, sous le poids des antécédents, du régime même du moyen âge.

Nous avons donné une idée générale de cette troisième transition de l'évolution occidentale, mais notre préambule à l'appréciation concrète des grands types de cette époque serait insuffisant, si nous ne donnions pas une vue plus spéciale des deux éléments du moyen âge, le Catholicisme et la Féodalité. C'est ce que nous allons faire.

II. — *Vue générale de l'ensemble du Catholicisme.*

Je dois d'abord indiquer le caractère général de la théorie positive du Catholicisme. Nous éliminons, bien entendu, la conception théologique d'après laquelle ce serait un phénomène miraculeux dû à une intervention plus ou moins intermittente de Dieu. Nous repoussons, non moins fortement, la théorie métaphysique d'après laquelle le Catholicisme aurait été une longue conspiration contre l'Humanité, ou, tout au moins, une succession d'accidents nullement assujettis à une loi régulière. Pour nous le Catholicisme est un grand phénomène social qui, surgi fatalement, dans des dispositions fondamentales, de l'ensemble des antécédents, a servi, sous l'action d'esprits éminents, à l'évolution de l'Humanité. Et, comme les évolutions transitoires, il a eu sa naissance, son plein éclat et sa décadence, le tout réglé par une loi nécessaire d'évolution. J'ai, depuis longtemps, formulé un des caractères fondamentaux de cette théorie en disant que *le Catholicisme est, en fait, une religion à la fois locale et temporaire.*

Il est nécessaire d'indiquer d'abord d'après quelle règle générale est constituée la théorie catholique. Toute doctrine positive doit être, a dit Auguste Comte,

réelle et utile ; et ces deux conditions sont aussi indispensables l'une que l'autre. Mais la théorie générale du Catholicisme devait être nécessairement théologique, puisque l'état de l'esprit humain ne comportait, à cette époque, aucune autre conception mentale. Or, les théories théologiques sont nécessairement subjectives, et, à ce titre, elles ont une profonde flexibilité qui leur permet, sous une digne impulsion sociale, de se prêter aux nécessités des situations correspondantes. Or, c'est là le grand caractère que nous présentent les conceptions catholiques. Elles ont été construites, non d'après leur réalité, mais d'après leur utilité. On les a graduellement introduites d'après une vue nette de leur destination morale et sociale, en respectant, bien entendu, l'harmonie logique qui leur permettait de coexister ensemble. Il est inutile d'ajouter que ceux qui ont coopéré à une telle construction l'ont fait avec une profonde sincérité ; car, outre qu'il est absolument impossible de faire de grandes choses, dans l'ordre moral et social, sans une profonde conviction, une loi générale de *philosophie première* nous rend compte de ce phénomène.

Cette loi est la suivante : *L'esprit humain est spontanément disposé à croire à la vérité objective de toute conception dont l'harmonie logique ou l'harmonie sociale lui apparaît comme évidente.* C'est en nous plaçant à ce point de vue que nous pourrons sagement apprécier l'admirable construction graduelle d'une série de dogmes nous offrant souvent la plus grande étrangeté mentale, mais vigoureusement coordonnés pour une même destination morale et sociale. Ainsi s'expliquera, à la fois, l'efficacité du Catholicisme et sa durée purement transitoire. Il faut du reste remarquer qu'au moyen de ces conceptions subjectives, ces sages directeurs de l'espèce humaine ont coordonné un nombre immense d'observations réelles sur notre nature. Et, d'abord, voyons

quelle était la destination générale de la doctrine catholique.

La destination du catholicisme était, conformément aux nécessités de la situation du monde romain, au moment de l'empire, de constituer une religion universelle; destination que caractérise, du reste, le mot *catholique* qui veut dire *universel.*

Il s'agissait, en effet, de constituer une doctrine qui organisât une morale universelle, commune aux deux sexes, à toutes les classes et à toutes les parties du monde romain.

La situation exigeait et permettait à la fois l'avènement de cette religion universelle. Sa base mentale a dû être nécessairement le *monothéisme*, car ce ne pouvait être la *métaphysique*, livrée par sa nature à toutes sortes de divagations, finalement individuelles, et ne comportant pas, par conséquent, ce concours de diverses intelligences, base de toute organisation sociale; ce ne pouvait être non plus la science, trop peu développée à cette époque, puisqu'elle n'embrassait que les deux premiers termes de la hiérarchie encyclopédique : la *mathématique* et l'*astronomie*, même incomplètement développés, puisque la mécanique faisait absolument défaut.

La théologie seule pouvait donc fournir la base d'une telle religion; mais le caractère local et national du polythéisme lui interdisait la généralité, indispensable à une religion qui devait être tout au moins commune à toutes les parties de l'empire romain.

De plus, le monothéisme seul peut, parmi les doctrines théologiques, servir de fondement à une véritable systématisation *morale*; enfin, ce monothéisme devait être conçu comme révélé, la révélation seule pouvant donner une autorité indiscutable à une doctrine qui, au fond, ne comporte pas de discussion et pousse néanmoins à d'infinies divagations. L'avènement de cette

religion a fait surgir, en outre, dans l'organisme social, le principal progrès qu'il puisse comporter, savoir la division des deux pouvoirs, l'un temporel qui dirige les actes et qui a pour sanction finale la force, l'autre spirituel qui agit sur les sentiments et les idées et qui a pour sanction l'opinion.

L'avènement de ce pouvoir spirituel était indispensable, puisqu'une morale vraiment universelle, applicable à la fois aux puissants et aux faibles, ne peut être enseignée et appliquée que par une puissance différente du pouvoir politique et suffisamment indépendante de lui. Pour qu'une telle puissance fût vraiment efficace, il était indispensable qu'elle fût organisée en une hiérarchie puissante finalement dirigée par un chef unique. Mais si une telle organisation était nécessaire, on peut dire aussi qu'elle était plus ou moins inévitable, car la religion universelle surgissant graduellement par des efforts volontaires, au milieu du monde romain, devait donner une notoriété indépendante du pouvoir politique à ceux qui présidaient à un tel mouvement. D'un autre côté la puissance de Rome et le spectacle de la puissante organisation impériale devaient naturellement servir de type à ceux qui fondaient une telle construction. D'un autre côté la même situation qui poussait les plus actifs et les plus dévoués à réaliser une telle construction disposait la masse humaine à l'accepter ; car la différence, au fond, des initiateurs au public consiste dans une différence d'intensité et surtout du passif à l'actif.

Il ne faut pas oublier, du reste, que l'évolution romaine avait créé une *race sociale* admirablement apte pour concevoir et exécuter.

La sanction définitive de cette organisation religieuse devait être la *vie future*. Le Positivisme seul pourra coordonner les intérêts réels d'une manière générale et non, comme le font les gouvernements temporels, pu-

rement empirique. Mais une religion monothéique, par le caractère subjectif de son dogme, ne peut jamais opérer réellement une telle coordination.

Par conséquent, le sacerdoce catholique ne pouvait se poser comme distinct et indépendant du pouvoir temporel, organe des intérêts réels, qu'en faisant des intérêts chimériques son domaine exclusif. Il faut, d'ailleurs, remarquer que, depuis Platon, la considération graduelle de la vie future était devenue prépondérante, surtout depuis que les préoccupations civiques et nationales perdaient de leur intérêt et disparaissaient même complètement dans la grande unité romaine.

Enfin, cette religion, comme toute autre, devait avoir un culte. Nous verrons bientôt comment elle a satisfait à cette condition, et nous admirerons avec quelle sagesse ces directeurs spirituels de l'Humanité ont su s'approprier toutes les grandes constructions sociales de leurs prédécesseurs.

Tel est l'ensemble des conditions générales auxquelles a dû satisfaire le catholicisme.

Pour terminer ces considérations préliminaires nous devons indiquer d'une manière générale la construction du mois consacré par Auguste Comte à l'idéalisation concrète du Catholicisme.

Nous avons vu que ce mois est sous l'invocation de saint Paul, véritable fondateur, comme nous l'expliquerons bientôt, du catholicisme. Le mois, comme à l'ordinaire, se compose de quatre semaines. La première est consacrée à saint Augustin et représente l'élaboration dogmatique. La seconde à Hildebrand qui nous représente l'élaboration politique. La troisième, sous le patronage de saint Bernard, représente surtout la construction monastique ; tandis que la quatrième, consacrée à Bossuet, nous montre la digne décadence.

III. — *Vue générale de l'ensemble de la Féodalité.*

Nous allons maintenant exposer quelques aperçus sommaires sur le second élément du moyen âge : la Féodalité ; et, d'abord, nous allons indiquer l'esprit général de notre théorie.

Il faut remarquer, en premier lieu, que la Féodalité, à l'inverse du catholicisme, n'a pas trouvé de défenseur. Pour celui-ci, il nous offre une série continue d'apologistes, ce qui s'explique par la persistance même de cette religion; de plus, ils ont trouvé commode et facile de s'approprier tous les résultats de l'évolution du moyen âge en faisant des inconvénients et des défauts le privilège exclusif de la Féodalité. Et cela s'est aggravé par la jactance habituelle des apologistes catholiques qui, placés à un point de vue absolu, et rompus aux subtilités d'une doctrine pleinement subjective, ne semblent pas avoir gardé de mesure ni dans l'attaque, ni dans la défense. Mais la doctrine positive, en vertu même de sa profonde réalité, viendra apprendre enfin à honorer les praticiens éminents depuis si longtemps endormis dans leur tombe. Nous ferons voir non seulement que c'est à la Féodalité surtout qu'il faut attribuer un grand nombre de résultats utiles du moyen âge, mais que c'est elle encore qui a neutralisé plusieurs des inconvénients propres au Catholicisme.

Le caractère fondamental de notre théorie, comme, du reste, de toute vraie conception sociologique, c'est d'être profondément relative, au lieu du caractère absolu inhérent surtout à la doctrine révolutionnaire, mais, plus ou moins, à toutes les théories qui ont précédé l'avènement du Positivisme. En effet, toute grande institution ne peut être appréciée qu'en étant rapportée aux circons-

tances de temps et de lieu où elle s'est développée. Mais un autre caractère décisif de la théorie d'Auguste Comte sur la Féodalité, c'est d'avoir montré le maintien de la continuité dans l'avènement de ce régime, qu'on avait conçu jusqu'ici comme produit par des circonstances pour ainsi dire fortuites et accidentelles. Nous verrons, en effet, la Féodalité se développer graduellement sous le poids des antécédents de l'évolution romaine, de telle sorte qu'il y a une connexité naturelle entre le Catholicisme et la Féodalité, en vertu de leur commun dégagement d'une même situation sociale. Mais les invasions elles-mêmes, auxquelles on attribue communément l'origine de la Féodalité, ne sont pas un évènement fortuit. Du reste, elles n'ont eu, comme nous le verrons plus tard, qu'une action modificatrice sur la fondation de la Féodalité.

Si nous voulons caractériser la destination principale du régime féodal, nous dirons qu'elle consiste dans la substitution de l'activité militaire défensive à l'activité militaire conquérante de Rome. D'abord, c'est là incontestablement la constatation d'un grand fait que vérifie un examen approfondi du régime féodal et qui influe sur tous les autres. Il s'agit d'en donner une explication générale.

La conquête romaine avait deux sortes de limites naturelles : au nord et au sud des populations nomades dont la conquête par cela même est presque impossible, l'état sédentaire étant la condition préliminaire de toute incorporation ; à l'est, la théocratie persane est toujours restée une limite infranchissable. D'un autre côté, il est évident qu'à mesure que la conquête romaine s'étendait, l'élan militaire devait diminuer, à la fois, pour la population et pour ses chefs. Pour la première, les habitudes pacifiques devaient tendre à prévaloir de plus en plus, ce qui devait nécessairement réagir sur ceux

qui étaient chargés de la diriger. Aussi nous voyons, à partir d'Auguste, prévaloir de plus en plus la substitution de la défense à la conquête.

L'avènement croissant du Catholicisme, si peu militaire par lui-même, devait profondément favoriser cette disposition si bien en harmonie avec la nature de sa doctrine et si favorable, du reste, à ses intérêts; car la prépondérance décisive des militaires dans la conquête, l'intense coordination du pouvoir pratique qu'elle suppose n'est guère compatible avec l'indépendance sacerdotale que suppose le vrai Catholicisme. En outre, on doit remarquer que le Catholicisme s'adaptait heureusement au système de défense par son prosélytisme, à la fois spontané et systématique, sur les populations environnantes.

Une conséquence nécessaire de la substitution de la guerre défensive à la conquête, et qui en a été une condition indispensable, c'est la décomposition politique qui a remplacé l'unité romaine. Cette décomposition est un caractère tellement frappant de la Féodalité qu'on le considère habituellement à l'exclusion de tous les autres. Cette décomposition s'est produite graduellement dans le monde romain, et est devenue frappante à partir de Dioclétien. Une première décomposition décisive s'opère par la séparation entre l'Occident et l'Orient. C'est en Occident que va se développer exclusivement le vrai régime féodal.

Les invasions graduelles des barbares, du reste inévitables, accentuent ce mouvement et décomposent bientôt l'Occident en un certain nombre de groupes principaux, où l'on aperçoit déjà le germe des deux éléments de l'organisme féodal : une puissance centrale et des autorités locales émanées des principaux chefs militaires. Cette décomposition se trouvait en harmonie avec les nécessités du régime catholique ; puisqu'elle facilitait l'indé-

pendance du pouvoir spirituel, fortement coordonné en une puissante hiérarchie, en face du pouvoir temporel, nécessairement dispersé.

La substitution du régime féodal au régime romain a été accompagnée d'un déplacement dans le centre de l'influence occidentale. La Gaule, centre géographique de l'occidentalité, en est devenue l'élément prépondérant. C'est cette conception théorique que notre grand Corneille avait si admirablement pressentie dans ces deux beaux vers d'*Attila* :

> Un grand destin commence, un grand destin s'achève :
> L'Empire est près de choir, et la France s'élève.

Aussi c'est en France que s'est développé complètement le régime féodal, qui s'est produit avec moins de netteté en Italie et en Espagne. Le régime féodal s'est ainsi constitué dans ce premier groupe, France, Espagne, Italie, et il s'est transmis, par communication, à l'Angleterre et à l'Allemagne. C'est ainsi que s'est formée la chrétienté, ou mieux, en nous servant de l'expression d'Auguste Comte, la *république occidentale*, formée des cinq grandes populations constamment solidaires depuis Charlemagne. Nous voyons néanmoins qu'il faut, dans ce vaste organisme, considérer deux groupes distincts : l'un composé de la France, de l'Italie et de l'Espagne, a subi l'incorporation romaine et a vu surgir spontanément la Féodalité ; tandis que le second, composé de l'Angleterre et de l'Allemagne, essentiellement étrangères à la conquête romaine, a reçu la Féodalité par communication.

Si nous considérons maintenant les deux grands résultats du moyen âge, la libération des travailleurs et l'émancipation domestique des femmes, nous verrons comment le régime féodal favorisait spontanément ce double résultat. Considérons d'abord la libération des

classes laborieuses. En premier lieu, l'extension de la conquête à ses limites naturelles devait restreindre de plus en plus le champ de la traite nécessaire à l'entretien de l'esclavage. Il résultait de là une disposition à améliorer la situation des esclaves. Et cette tendance se montre par les efforts successifs pour fixer à la terre les esclaves agricoles en leur faisant une situation intermédiaire entre l'esclavage et la liberté. Du reste, dans les villes, les affranchissements, de plus en plus multipliés, et l'intervention constante des empereurs romains en faveur des esclaves nous offrent un mouvement connexe à celui qui se manifeste dans l'esclavage agricole. D'un autre côté, la défense n'exige pas, au même degré que la conquête, l'esclavage des travailleurs. Enfin, la décomposition féodale, la lutte fréquente des éléments décomposés exigeaient le ménagement des inférieurs, dont le déplacement devenait plus facile ; outre que cette décomposition politique facilitait, dans les villes, les efforts d'émancipation. On voit donc que cette libération, des travailleurs émane surtout de l'influence de la situation pratique, et que c'est à tort que le Catholicisme s'en est si singulièrement attribué le privilège exclusif : le Catholicisme a surtout agi par l'habitude qu'il faisait profondément pénétrer de se vaincre et de se gouverner. Néanmoins il n'y a pas été opposé, et y a même contribué. Quant à l'émancipation domestique des femmes, dans les classes supérieures, bien entendu, type nécessaire de toutes les autres, le régime féodal l'a favorisée spontanément.

La décomposition politique en petites principautés, combinée avec des guerres continuelles, donnait nécessairement aux femmes, en l'absence des maris, une véritable action de surveillance et même de direction ; ce qui tendait à leur donner un juste sentiment de leur dignité. Le Catholicisme, par sa prédication cons-

tante de la pureté, apportait, du reste, un élément complémentaire à un tel mouvement.

La libération des travailleurs a, par cela même, amélioré aussi la situation de la masse féminine, en la dégageant de l'esclavage personnel. L'exemple fourni par les classes supérieures s'est étendu, du reste, à un nombre croissant de familles, à mesure que s'améliorait leur situation matérielle. Tel est l'ensemble de la conception positive du régime féodal considéré sous ses principaux aspects. Mais le régime du moyen âge ne pouvait avoir qu'une durée limitée ; et son évolution même devait amener sa graduelle disparition. Un tel régime a, en effet, plus qu'aucun autre, un profond caractère d'instabilité. D'abord l'élément temporel, la Féodalité, et l'élément spirituel, le Catholicisme, quoique dans une certaine harmonie l'un avec l'autre, tendent néanmoins à s'opprimer : l'un en vertu de son caractère militaire, et l'autre de son caractère théologique, qui tous deux aspirent nécessairement à la domination absolue. D'un autre côté, la Féodalité, comme le Catholicisme, se compose d'un élément central et d'un élément local en lutte plus ou moins intestine l'un avec l'autre. Enfin la libération des classes travailleuses et leur prépondérance constamment croissante avaient altéré de plus en plus le régime du moyen âge. Aussi n'a-t-il présenté qu'une durée relativement très faible, et, à partir du XIIIe siècle, il est en pleine décomposition, et le régime révolutionnaire de l'ère est commencé.

Nous avons vu qu'Auguste Comte avait consacré le mois de la Féodalité à Charlemagne. Les quatre semaines de ce mois sont sous l'invocation d'Alfred, de Godefroy, d'Innocent III et de saint Louis. Alfred représente surtout l'institution de la Féodalité, Godefroy la défense et la chevalerie, Innocent III la papauté féodale et saint Louis la royauté féodale dans leur plein éclat.

Nous n'insistons pas davantage sur la féodalité, puisque nous devons lui consacrer un cours spécial, et que notre travail doit consister essentiellement dans l'appréciation de l'évolution catholique. Mais il était nécessaire de donner une idée générale de la Féodalité proprement dite, puisque c'est dans cette période qui va de 400 à 1300 que le Catholicisme a atteint son plein éclat et sa plus haute efficacité, précisément par la nature même du régime temporel avec lequel il se trouvait en harmonie. Aussi c'est sur le rôle du Catholicisme au moyen âge que nous insisterons, sans oublier, bien entendu, celui qu'il a joué depuis, mais avec une diminution croissante d'influence sociale.

Nous examinerons, dans notre prochaine leçon, l'avènement du Catholicisme en entrant directement dans notre sujet.

LES GRANDS TYPES DE L'HUMANITÉ

APPRÉCIATION

Des principaux Types de l'évolution catholique

(St-Paul, St-Augustin, Hildebrand, St-Bernard, Bossuet)

DEUXIÈME LEÇON (1).

SAINT PAUL. — LA FONDATION DU CATHOLICISME

(Dimanche 20 novembre 1892).

I. — *Des conditions générales qui préparent et déterminent l'avènement du catholicisme.*

L'avènement du catholicisme est un grand phénomène social préparé par toute une série d'antécédents et graduellement organisé par une succession de natures d'élite.

Cette fondation s'est accomplie essentiellement pendant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne, jusqu'au moment où, en 312, Constantin termine cette pé-

(1) Cette leçon a été professée au Collège de France, le Dimanche 20 Novembre 1892.

riode de fondation par la reconnaissance légale du christianisme.

Nous remarquerons que la création catholique s'est effectuée dans le bassin oriental de la Méditerranée, entre la Sicile et les côtes de la Syrie et d'Asie Mineure. C'est dans ce même bassin qu'a surgi la civilisation scientifique grecque; seulement l'influence préliminaire théocratique juive domine dans le cas du catholicisme; tandis que, dans le cas de la Grèce, elle appartient à l'Egypte, à la Chaldée et à la Phénicie.

Ce grand phénomène s'accomplit dans l'ensemble de l'empire romain, dont les divers éléments y concoururent, sous le poids des antécédents qui leur étaient propres. C'est donc dans les antécédents de l'empire constitué par Rome qu'il faut chercher les conditions qui ont préparé ce grand évènement; sans oublier, néanmoins, qu'il a fallu une puissante initiative pour constituer la formule fondamentale qui devait instituer cette nouvelle religion.

Mais, une fois fondée, la même situation qui avait préparé et provoqué son avènement a fourni à la fois un public plus ou moins disposé à l'accepter, et des agents actifs et éminents pour le propager et le développer.

Pour bien comprendre comment la situation romaine préparait et provoquait l'avènement du catholicisme, il faut le définir à la fois dans sa nature et sa destination. Nous allons rappeler à ce sujet la définition déjà donnée. Le catholicisme constitue une tentative pour fonder une religion universelle, basée sur le monothéisme, instituant une morale générale, ayant pour sanction la croyance à la vie future, dirigée et appliquée par un pouvoir spirituel, distinct et indépendant du pouvoir temporel.

Nous devons remarquer en premier lieu, que la fondation de l'empire romain était une condition matérielle

indispensable à l'avènement d'une religion universelle, ce que du reste Bossuet avait parfaitement compris (1).

Il est évident d'abord que, si l'état de lutte intestine entre un grand nombre de petites nationalités distinctes, différentes de mœurs et d'habitudes, qui a précédé l'établissement de l'empire romain, avait continué, toute tentative de fonder une religion universelle aurait certainement avorté et n'aurait pas même pu être conçue. Sans doute, le catholicisme a coexisté au moyen âge avec la dispersion politique ; mais dans ce cas, cette dispersion suivait, au lieu de précéder, la religion universelle.

La paix romaine (*pacisque imponere morem*) était donc la condition préliminaire indispensable de toute tentative d'établissement en Occident d'une religion commune aux divers peuples. Mais, d'un autre côté, la fondation de l'empire romain créait, au milieu d'une multitude de langues différentes, une langue générale (avec la langue grecque), sans laquelle la propagande fût devenue impossible.

Enfin, l'établissement de l'empire romain permettait et favorisait la propagation de la doctrine par la commodité et la multiplicité des communications matérielles. A cette époque les communications entre l'Orient et l'Occident et les diverses parties de ces deux grands groupes étaient, au fond, plus fréquentes et plus intimes qu'elles ne le sont même aujourd'hui. Il résulte donc de là la démonstration du théorème sociologique énoncé que la fondation de l'empire romain était la condition indispensable de l'avènement d'une religion universelle. Mais, scrutons plus profondément, pénétrons dans ce grand sujet, et nous verrons se poser graduellement, sous le poids des antécédents, le grand problème résolu par le catholicisme.

(1) Voir le *Discours sur l'Histoire universelle.*

Avant l'établissement de l'empire, les religions propres aux divers peuples étaient intimement liées à leur activité politique et étaient une condition nécessaire de leur indépendance. Par conséquent, ces diverses religions locales opposaient un obstacle insurmontable à toute tentative de religion universelle; car de telles tentatives auraient alors compromis l'indépendance nationale. Mais la conquête romaine, supprimant l'indépendance politique, énervait ainsi, dans les polythéismes locaux, la seule cause qui aurait pu leur inspirer une forte ardeur d'opposition. Le cas de Socrate vérifie ce que nous disons ici; car ce philosophe qui aspirait, au fond, à établir une religion monothéique et générale, était obligé, par une contradiction flagrante qui a dû arrêter tout effort décisif, de paraître respecter la religion d'Athènes, et même il la respectait et se trouvait placé ainsi dans une situation contradictoire qui empêchait tout effort vraiment efficace. La conquête romaine a donc supprimé l'opposition religieuse que les divers polythéismes auraient faite, sans cela, à l'avènement du catholicisme.

Dans la situation romaine, ces religions nationales, peu coordonnées, privées de leur destination, ne pouvaient offrir, en effet, qu'un médiocre intérêt à leurs sectateurs et une faible ardeur de résistance au nouveau sacerdoce surgissant. La conquête romaine, avons-nous dit, privait les religions locales de leur destination, parce qu'elle supprimait la vie politique des populations conquises. Par suite, les classes libres se trouvaient sans véritable destination et sans aucune coordination quelconque de leur existence. Sauf ceux qui participaient au gouvernement et à la guerre, il fallait donc aux hommes une nouvelle *destination;* besoin ressenti surtout par les natures d'élite; cette destination ne pouvait être que morale. Dès lors, les natures distinguées devaient res-

sentir vivement le besoin d'une culture morale propre à systématiser la vie en l'absence de l'activité politique. Et les masses elles-mêmes, qui ne diffèrent que par le degré des natures choisies, devaient éprouver un besoin analogue. Ainsi, l'ensemble des populations devait éprouver à des degrés divers le besoin d'une organisation de la vie morale. D'un autre côté, jamais, autant que dans les premiers siècles de l'empire romain, il ne s'est trouvé, selon l'expression d'Auguste Comte, une telle condensation de forces combinée avec une telle absence de destination. De là, un dérèglement épouvantable; de là aussi l'aspiration de régler moralement des forces que la politique était désormais insuffisante à diriger.

Il faut, en effet, considérer que la vie humaine peut être coordonnée au point de vue sociologique ou bien au point de vue moral. Celui-ci consiste dans la recherche d'un perfectionnement personnel, tandis que l'autre se rapporte à l'activité sociale proprement dite. Ces deux points de vue réagissent, sans doute, l'un sur l'autre, et, à l'état normal ou positif, ils sont intimement connexes; il n'en était pas de même au début de l'empire romain, où la subordination des petites nationalités avait supprimé la vie politique et infiniment diminué la vie municipale. En outre, la coordination sociale de la vie ne s'appliquait ni aux esclaves, ni même aux femmes libres des classes supérieures. La systématisation de la vie par une religion universelle devait donc être morale et non point sociologique; et ce besoin devait être fortement ressenti dans tout l'empire romain d'une manière implicite et confuse.

Aussi, voyons-nous, sous l'action philosophique, des efforts de plus en plus nombreux, même avant l'avènement complet de l'empire romain, pour régler la vie et organiser une culture morale devenue nécessaire.

Enfin, l'unité administrative et politique de l'empire devait naturellement suggérer aux hautes intelligences le désir de la compléter par l'organisation d'une unité intellectuelle et morale correspondante.

La base dogmatique d'une religion si nécessaire était déterminée elle-même par la situation. En premier lieu et au point de vue négatif, il est évident qu'il y avait impossibilité pour la science de fonder une religion universelle, car cette science était réduite au couple mathématico-astronomique, bien éloignée, comme on le voit, du domaine moral et social, dont la constitution positive peut seule lui permettre une telle construction. En outre, la culture scientifique était le privilège d'un très petit nombre d'individus, et la masse humaine, même libre, était trop peu disposée encore à soupçonner même de telles théories.

La seule tentative qu'on pourrait regarder comme ayant été faite dans cette direction consiste dans la systématisation, sous les empereurs, du droit romain, et spécialement sous Sévère et ses successeurs. Quelque remarquable qu'ait été cette construction, pressentiment admirable de l'état normal, son insuffisance apparaît évidemment en ce que le droit ne peut s'appliquer essentiellement qu'aux actes, en négligeant la culture directe des mobiles où est cependant la vraie source de toute vie morale. Aussi la religion universelle a dû prendre son point d'appui dans le monothéisme qui se développait de plus en plus dans le monde gréco-romain depuis Socrate. On peut observer aussi que, depuis la même époque, la croyance à la vie future s'était de plus en plus développée, et que des tentatives croissantes, quoique insuffisantes, s'étaient faites pour organiser un système de morale universelle et de culture morale fondé sur le monothéisme et la croyance à des récompenses et à des peines surnaturelles.

Le tableau des influences qui ont préparé et provoqué l'avènement du catholicisme serait incomplet si je ne parlais pas plus spécialement de l'influence grecque, surtout depuis la conquête d'Alexandre, et de la pénétration croissante de cette influence dans le monde occidental. L'évolution grecque avait, en effet, créé, sur une très grande échelle, un public théorique philosophique, ou plutôt métaphysique, qui était très puissant en Orient, nombreux en Italie et même dans le reste de l'Occident. Or, il est évident qu'une fois le catholicisme fondé par une puissante initiative individuelle, organe des aspirations universelles de l'Humanité, il devait trouver dans les meilleures natures d'un tel public des coordinateurs et des propagateurs, puisque le catholicisme offrait ainsi une solution à leurs aspirations de culture morale fondée sur le monothéisme. En outre, il faut remarquer que, depuis Platon, qui en avait été le formulateur systématique, la classe théorique, surtout métaphysique, avait accepté l'utopie de son absolue prépondérance sociale. Sans doute un tel rêve était irréalisable, surtout dans le monde romain; mais il contenait néanmoins, sous une forme trop absolue, un juste sentiment du rôle que les classes théoriques doivent jouer dans l'organisation sociale. L'avènement du catholicisme donnait satisfaction à ce qu'il y avait de légitime dans ces aspirations; car il offrait à la classe théorique la mission d'organiser un sacerdoce indépendant de la puissance temporelle et chargé d'en être le modificateur moral.

Depuis la conquête d'Alexandre, la diffusion de la civilisation grecque avait répandu dans tout l'Orient de telles dispositions, et la langue grecque, qui y était devenue une sorte de langue universelle, devait favoriser la propagation du catholicisme. Une autre circonstance de la conquête alexandrine a favorisé la propagation du catholicisme; c'est la fondation de nou-

velles villes, telles qu'Antioche et Alexandrie, par exemple. Ces villes nouvelles n'avaient pas, comme Athènes, le souvenir d'un grand passé consolidant, au moins comme sentiment, leur patriotisme et offrant, par suite, peu de disposition à accepter une religion universelle. Antioche et Alexandrie, au contraire, étaient des villes cosmopolites, réunissant des gens de toutes populations et n'étant nullement retenues par le souvenir et les habitudes patriotiques de leur passé. On peut dire la même chose de Carthage et de Corinthe, qui, sous des noms antiques, étaient des villes de nouvelle formation. Cette observation remarquable de M. Renan montre, avec beaucoup de justesse, une des causes de la propagation du catholicisme.

Pour compléter cette observation, il faut remarquer que le mouvement catholique s'est produit essentiellement dans les villes et par les villes. C'est ainsi qu'une minorité, fortement organisée, a pu prendre la direction du monde romain. Les campagnes ne sont arrivées que très tard au catholicisme, si tant est qu'elles y soient jamais complètement arrivées. Car, au fond, elles sont restées essentiellement fétichiques et passeront directement de cet état fétichique au positivisme. Enfin, il faut signaler un élément du monde romain qui a contribué, pour une part considérable, quoique surfaite, à la fondation du catholicisme. C'est la population juive. Ce peuple, comme nous l'avons vu, était soumis depuis longtemps à une religion monothéique et à un système de morale générale. De plus, ses prophètes avaient depuis longtemps formulé, d'une manière précise comme aspiration, mais vague comme moyen de réalisation, le désir d'une religion universelle. Il y avait donc là un foyer où le monothéisme se présentait à l'état familier, avec les conditions principales qui lui sont propres, de manière à offrir à la fois un type constitué et un point de départ.

Le judaïsme, en outre, était très répandu depuis longtemps en Orient et dans le reste de l'empire romain. Il avait dans chaque ville constitué des synagogues qui étaient, comme nous l'avons déjà vu, des lieux de réunions périodiques pour l'enseignement religieux. Dans ces réunions, les étrangers pouvaient prendre la parole, soit pour des exhortations religieuses, soit pour des explications dogmatiques. C'était là, on le voit, un élément admirablement organisé de propagande monothéique, en même temps que cela offrait un exemple d'organisation d'un système de culture morale.

Enfin, pour avoir apprécié toutes les conditions qui ont permis et préparé la fondation et la propagation du catholicisme, il faut considérer la tentative de Jésus, qui a servi de point d'appui et de départ à la grande création paulinienne. La tentative de Jésus n'était pas un mouvement isolé dans le monde juif. Deux mouvements se montrent, en effet, chez ce peuple. L'un, et c'est le mouvement prépondérant, consiste à développer chaque jour davantage cet ensemble de pratiques et de formes cultuelles spéciales qui tendait à faire des Juifs une nationalité irréductible à toutes les autres ; en outre, le souvenir des Macchabées maintenait cette aspiration à constituer une nationalité politique. Mais un autre mouvement, prenant aussi son point d'appui dans les traditions hébraïques, se manifestait dans le monde juif, en dehors de la Palestine, et même en Palestine. Ce mouvement consistait, conformément aux indications des prophètes, à dégager l'hébraïsme de son caractère de spécialité nationale, en éliminant ou diminuant les cérémonies rituelles, de manière à lui donner une pleine universalité. On peut même remarquer qu'un grand nombre de Juifs, en dehors de la Palestine, cherchaient à combiner l'hébraïsme avec le caractère plus abstrait de l'évolution métaphysique propre à la Grèce.

Gamaliel, Philon d'Alexandrie, saint Jean-Baptiste nous offrent des types de ces diverses aspirations. Mais il y avait, en outre, dans la population juive, une croyance très propre à provoquer des réformateurs et à leur procurer des disciples lorsque les circonstances seraient favorables : c'est la croyance au Messie. La situation du peuple juif, très subordonnée politiquement, et, par suite, très profondément disproportionnée avec les hautes aspirations de son monothéisme, a fait surgir l'idée d'un Messie, c'est-à-dire d'un être armé de la toute-puissance divine et qui ferait cesser enfin un jour cette disproportion entre la réalité et les aspirations. Cette notion du Messie était conçue de deux manières, suivant la double tendance qui animait le peuple juif. Pour les uns, il devait être, suivant un type analogue aux Macchabées ou à David, un roi puissant qui assurerait la domination définitive du peuple juif et de sa religion. Pour les autres, au contraire, il devait être une sorte de prophète, plus grand que tous les autres, dont la fonction consisterait à réaliser le règne du monothéisme et l'avénement d'un vaste système de réformation morale.

Quoi qu'il en soit, cette notion du Messie était universellement répandue ; elle devait, par suite, provoquer des individus à la réaliser à la vue d'un public plus ou moins disposé à l'accepter. Ces tentatives ont précédé et suivi l'avènement du catholicisme. Parmi celles-là, il en est une dont la valeur a été singulièrement exagérée, mais néanmoins a eu une grande importance comme point de départ de la création paulinienne : c'est celle de Jésus, prophète galiléen. Nous devons l'apprécier sommairement pour achever l'analyse complète de la situation dans laquelle surgit saint Paul et des éléments qu'il eut en main pour résoudre le problème posé par la série des antécédents.

Nous n'avons sur Jésus que des documents de seconde

main, rédigés bien longtemps après lui, probablement sur des traditions encore vivantes, et, peut-être, sur des documents écrits. Mais les quatre évangiles qui racontent son histoire avec des détails souvent contradictoires n'ont pas été rédigés évidemment par des témoins oculaires, puisqu'ils contiennent des récits détaillés de miracles nombreux et précis, ce qui est le caractère des légendes construites après coup sur les personnages historiques. A cet égard, on est frappé immédiatement du caractère si évident d'authenticité historique des épîtres de saint Paul, comparé au caractère légendaire des évangiles. Les épîtres sont, en effet, pour nous, le document vraiment historique pour apprécier la fondation du catholicisme. L'autorité des légendes évangéliques doit leur être subordonnée. Nous n'entrerons pas dans la discussion, inutile, du reste, au but scientifique que nous nous proposons, de l'époque précise de la rédaction des divers évangiles, des caractères distincts qui les différencient, de l'époque de leur adoption canonique, des diverses leçons qu'ils présentent et de leur conservation jusqu'à nos jours. Ces diverses questions ont été préparées surtout par les travaux de saint Jérôme ; mais c'est à partir de Richard Simon qu'elles ont été abordées avec une disposition scientifique croissante. Nous apprécions à leur valeur ces efforts laborieux et sagaces, en regrettant toutefois qu'on ait voulu leur donner un degré de précision qu'elles ne comportent pas, ce qui a conduit à beaucoup de divagations et de travaux souvent plus nuisibles qu'utiles. Pour nous, nous nous contenterons, en nous appuyant sur ce qu'ont d'évidemment historique les évangiles, d'en dégager le caractère général de Jésus et de son œuvre, en prenant dans les légendes ce qui est resté dans le catholicisme parmi les croyances incorporées, et surtout le récit de la mort et de la prétendue résurrection de Jésus.

La population juive offrait une importance capitale pour la fondation de la nouvelle religion, car celle-ci devait être évidemment un monothéisme, mais un monothéisme révélé et consacré par un sacerdoce ; car, sans cela, on était exposé à des divagations indéfinies. Or, cette idée de révélation, familière au peuple juif, était, au fond, étrangère au monde philosophique grec.

Au milieu des récits contradictoires, à beaucoup d'égards, des quatre évangélistes, il y a cependant une partie commune et fondamentale qui permet de construire suffisamment le type de Jésus. Jésus était de Nazareth, en Galilée ; il appartenait par conséquent à un milieu où se trouvaient coexister des populations de religions différentes et tout au moins n'ayant pas le caractère d'orthodoxie inflexible des Judéens proprement dits. Au moment où il surgit, l'agitation religieuse continuait dans le monde juif, et spécialement un prophète du nom de Jean prêchait dans le désert de Judée la réformation morale et l'avènement du Messie ; mais sous des formes qui ne nous sont parvenues que d'une manière extrêmement vague. Un baptême, c'est-à-dire une immersion symbolique dans l'eau, paraît être la seule opération cultuelle qui fût jointe à son enseignement. Il finit par mourir d'après les ordres d'Hérode, à qui il avait reproché son inconduite.

Jésus de Nazareth paraît avoir eu des relations avec lui, et probablement l'exemple de Jean a-t-il été une excitation pour le prophète galiléen, qui semble avoir été disposé, en vertu d'une vanité exceptionnelle, à jouer un rôle dans la direction tracée par son prédécesseur.

Sous cette impulsion spéciale et dans un milieu disposé aux manifestations prophétiques par ses antécédents et la nature de la doctrine dominante, il se proclama finalement le Messie attendu, fils de Dieu, envoyé par

lui pour réaliser les prédictions plus ou moins vagues des prophètes.

Voici, en résumé, la doctrine qu'il proclama :

Lui, Jésus, est le Messie, il annonce que bientôt il reviendra sur la terre pour instituer le royaume de Dieu, dont la conception, du reste, est peu précise ; il n'y a de précis que l'annonce de la punition des méchants et de la récompense des bons, et surtout de ceux qui ont cru en lui et l'ont suivi et soutenu.

Pour pouvoir être glorifié dans ce royaume de Dieu, dont la venue est imminente, la condition essentielle consiste dans une réforme morale, où l'on proclame la prépondérance absolue de l'altruisme sur l'égoïsme, sans tenir aucun compte des nécessités matérielles de toute société. Cela se conçoit pour un prophète qui croyait à une très prochaine fin du monde ; aussi cette morale est-elle infiniment vague, prêtant à toutes sortes de déclamations anarchiques, comme il est facile de le voir par quelques citations.

Voici le discours dit de la montagne : Bienheureux les pauvres d'esprit, parce que le royaume des cieux est à eux. — Bienheureux ceux qui sont doux, parce qu'ils posséderont la terre. — Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. — Bienheureux ceux qui sont affamés et altérés de la justice, parce qu'ils seront rassasiés. — Bienheureux ceux qui sont miséricordieux, parce qu'ils obtiendront eux-mêmes miséricorde. — Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu. — Bienheureux ceux qui sont pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu. — Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux. (*Saint Mathieu*, chapitre V.)

Il y a dans tout cela un très grand charme, et cela a

été, pour le catholicisme, la base d'une action morale qui, s'appliquant aux déshérités de ce monde, a donné à la nouvelle religion son vrai caractère d'universalité. L'antiquité, au contraire, placée surtout au point de vue civique et militaire, qui présente tant et de si grands avantages, mais qui tend à séparer les peuples, ne pouvait poser le problème d'une même unité morale, rapprochant tous les hommes, quels que fussent leur pays, leur degré de culture et leur situation sociale.

Il faut remarquer, en outre, dans sa prédication, une constante disposition à s'adresser aux pauvres, aux petits, aux malheureux et même aux coupables.

C'est là un côté touchant, quoique dangereux, de son œuvre et bien en rapport avec l'exaltation altruiste qu'elle manifeste.

Jésus étendit sa prédication de la Galilée dans la Judée ; mais là il se trouva face à face avec l'intolérante organisation judaïque et fut enfin crucifié par ordre de Pilate, à la demande et sous l'excitation du sacerdoce juif. Les évangélistes sont d'accord pour reconnaître qu'il organisa, la veille de son arrestation, un repas où le pain et le vin furent proclamés les symboles du sacrifice qu'il allait faire de sa vie pour amener le royaume de Dieu.

Enfin, la légende évangélique proclame la croyance à sa résurrection trois jours après sa mort et à son ascension dans le ciel.

Tel est le résumé de l'œuvre de Jésus, on voit qu'elle ne résolvait en aucune manière le grand problème d'une religion universelle, commune à l'empire romain et organisant une morale générale susceptible de modifier effectivement la vie réelle.

Rien n'est précis ni applicable dans ces vagues aspirations d'une sentimentalité confuse; par conséquent, Jésus n'a pas résolu la question, il ne l'a pas même po-

sée. Seulement il a formé un groupe d'enthousiastes, préoccupés de réformation morale appliquée à toutes les classes et annonçant le royaume de Dieu comme la prochaine récompense de ces efforts.

Réduite à elle-même, cette tentative presque indéterminée se fût éteinte, mais elle pouvait servir de point d'appui pour poser et résoudre le grand problème dont nous avons déjà donné l'énoncé (1).

II. — *Saint Paul.*

La série des antécédents avait donc posé un grand problème social et préparé les éléments de la solution; mais de là à cette solution elle-même il y avait un abîme; pour des problèmes d'une aussi haute généralité, il faut des génies exceptionnels, de ceux qui ne peuvent se suppléer et sans lesquels l'Humanité n'aurait pu se développer. Ici le problème était d'abord sans doute théorique; il fallait constituer une religion universelle. Et le problème était d'autant plus difficile à résoudre qu'il fallait dégager une profonde réalité sociale à travers les nuages d'une théorie théologique. La méthode, loin de faciliter la solution, compliquait la découverte. L'organe d'une telle révolution devait émaner du monde juif et cependant s'en dégager absolument : il fallait donc que le caractère fût à la hauteur de l'intelligence. La réalisation du projet exigeait nécessairement la mise en jeu de ces qualités : le courage le plus audacieux pour entre-

(1) En citant quelques-unes des propositions des évangiles, je dois remarquer qu'il n'est nullement certain que saint Paul les ait connus tels qu'ils existent maintenant; mais, la construction du grand créateur étant une fois accomplie, le sacerdoce catholique, placé à un point de vue synthétique et dominé par le désir légitime de remonter dans sa tradition aussi loin que possible, peut les accepter et les combiner avec la constitution paulinienne.

prendre, une persévérance indomptable pour réaliser, et enfin une rare prudence pour ménager les éléments multiples qu'il fallait mettre en jeu. Mais la combinaison du génie et du caractère eût été elle-même insuffisante sans l'excitation d'un dévouement sans limite au service de l'Humanité. L'homme extraordinaire en qui furent réunies à un haut degré ces hautes aptitudes fut saint Paul, et c'est grâce à elles qu'il put concevoir et réaliser la fondation du catholicisme.

Nous avons insisté sur cette nécessité absolue d'un organe individuel supérieur pour la solution des grands problèmes sociaux : nos métaphysiciens et nos littérateurs en étaient arrivés à nier, en histoire, le rôle des grandes individualités. Ayant entendu dire que les phénomènes sociaux étaient assujettis à des lois naturelles, ils en avaient vaguement conclu que les phénomènes s'accomplissaient, pour ainsi dire, d'eux-mêmes. Tandis qu'au contraire toute force sociale consiste en un ensemble de tendances et de concours se condensant en un organe unique sans lequel tout avorte. C'est là ce qui distingue la théorie positive des forces sociales de la théorie métaphysique, dont l'influence en politique est aujourd'hui si désastreuse. Les prédécesseurs et les contemporains préparent les éléments de la solution, mais c'est un individu unique et déterminé qui l'accomplit. Et plus le problème est général et difficile et plus rare et difficile à trouver est l'homme qui doit le résoudre. On a de nos jours, dans des travaux d'érudition, du reste recommandables, accumulé un grand nombre de documents qui prouvent que beaucoup de conceptions chrétiennes étaient en circulation quand le catholicisme surgit et qu'il les a incorporées; mais cela prouve seulement que le problème était préparé, mais nullement qu'il fût résolu. Et nous voyons, en effet, que les divers philosophes qui cherchaient, à cette époque, à or-

ganiser une culture morale, n'ont finalement abouti à rien de décisif socialement, même lorsque, comme Marc Aurèle, ils avaient la puissance. Néanmoins, ces travaux sont utiles en indiquant la maturité du problème catholique, et en faisant aussi justice des exagérations puériles par lesquelles les défenseurs du catholicisme ont voulu mettre sa fondation en dehors des lois naturelles de l'évolution humaine.

Après ces considérations préliminaires sur l'importance du rôle de saint Paul, il faut en donner l'appréciation sommaire. Les documents sur lesquels nous allons nous appuyer consistent surtout dans les Epîtres de saint Paul et dans les Actes des apôtres. Ces épîtres constituent, sans aucun doute, les documents les plus authentiques sur la fondation du christianisme. Leur contexture même en montre la valeur historique. Là, rien de miraculeux, si ce n'est la croyance naturelle à une inspiration divine; rien d'analogue aux miracles de la légende évangélique. Nous sommes en face de récits portant tous les caractères de l'authenticité. Nous n'entrerons pas dans les discussions auxquelles a donné lieu l'examen des diverses épîtres; il nous suffit pour notre théorie, que l'authenticité des épîtres aux Galates, aux Romains, aux Corinthiens, et de quelques autres, soit au-dessus de toute discussion et que, pour les autres, elles émanent tout au moins de la même influence. D'après ces épîtres, et en utilisant aussi les Actes des apôtres, nous pouvons donner d'abord quelques notions biographiques sur saint Paul et sur son œuvre.

Il est né à Tarse, en Cilicie, vers l'an 10 ou 12 de l'ère chrétienne, et il est mort, probablement martyr à Rome, vers l'an 64, dans toute la force de l'âge et de son génie. Il était Juif de naissance, et disciple de Gamaliel, l'un des docteurs juifs les plus avancés, de ceux qui se dégageaient le mieux des exagérations ri-

tuelles et avaient les aspirations morales les plus généreuses. Saint Paul, dont le nom juif était Saül, et qui prit, en devenant chrétien, le nom qu'il a si pleinement immortalisé, était citoyen romain. Il commença par persécuter la nouvelle secte judaïque fondée par Jésus; et il le fit avec l'activité et l'emportement énergiques de son caractère. On rapporte l'époque de sa conversion à l'an 38 après Jésus-Christ. Le récit de la forte commotion cérébrale éprouvée par saint Paul sur le chemin de Damas, au moment de sa conversion, nous paraît caractéristique. Les génies supérieurs de l'Humanité n'accouchent pas sans une violente commotion cérébrale et organique de ces grandes créations qui doivent, pendant des siècles, diriger notre espèce. L'accouchement intellectuel est rude et pénible comme l'accouchement physique. Et quand on lit les Epîtres de saint Paul, on voit combien rude devait être la création de son œuvre, au milieu des nuages métaphysiques, et des antécédents et des habitudes de son origine. Il reste de 38 à 41 dans le Horan, près de Damas, sans doute préparant et élaborant sa grande construction (1). L'activité apostolique de saint Paul s'étend essentiellement de l'an 45 à l'an 64, époque de sa mort.

Nous allons résumer les trois grandes missions qui constituent cette carrière apostolique. Ceux qui désireraient plus de détails peuvent lire le volume consacré par M. Renan à saint Paul. Ce travail remarquable est,

(1) Il y a toujours dans de telles créations une longue et difficile période d'incubation; on le voit dans le cas de Mahomet, et on le voit aussi dans les grands philosophes comme Descartes et Auguste Comte. Pour celui-ci j'ai déjà fourni beaucoup de documents sur cette période préliminaire, de manière à fournir un exemple précis qui permettra d'entrevoir les cas analogues, tel que celui de saint Paul où les documents manquent pour la période d'incubation. Quand saint Paul a commencé, les bases essentielles de son œuvre étaient évidemment posées; ce qui n'a pas empêché une évolution extérieure de son esprit, en dehors de la réalisation pratique.

sans aucun doute, l'œuvre la plus éminente d'un homme doué, à un haut degré, de l'aptitude esthétique.

Le point de départ et le centre de l'action de saint Paul est toujours Antioche ; cette ville, placée sur les limites du monde juif, appartenait néanmoins au monde grec, et avait ce caractère de cosmospolitisme qu'on trouve dans les créations directes d'Alexandre. La première mission de saint Paul s'étend de l'an 45 à l'an 50. Il part d'Antioche, passe par Salamine de Chypre, gagne Perge en Pamphylie, Antioche de Pisidie, Lystre d'Erbé en Lycaonie, et retourne à Antioche par le même chemin en évitant Chypre (1). Nous le voyons, dans cette mission, comme dans les autres, s'adresser d'abord aux synagogues. Elles offraient, en effet, un très heureux procédé de propagande et un point de départ pour la prédication de la religion nouvelle. Dans ces réunions, en effet, des étrangers pouvaient prendre la parole et faire des exhortations pieuses. En outre, les synagogues recevaient, non seulement les Juifs de naissance, mais aussi les païens convertis au judaïsme, et il y en avait, semble-t-il, une quantité considérable dans les diverses villes de l'Orient. Ce milieu était donc préparé pour entendre la prédication de la religion nouvelle ; car les individus étaient monothéistes et avaient pour la plupart moins qu'en Judée le fanatisme rituel. Il y avait en outre des personnes pieuses qui, sans avoir accepté le judaïsme, avaient pris néanmoins, dans cette doctrine, des habitudes de culture morale que le polythéisme ne pouvait pas produire. C'est là que saint Paul, au milieu de beaucoup de difficultés, trouva ses premiers adhérents et ses premiers disciples. Il y forma de petits groupes, qui semblent

(1) On peut appeler cette mission la mission de Galatie ; les Romains ayant imposé cette dénomination administrative, sauf Chypre, quoique la Galatie proprement dite n'en fût qu'une partie.

avoir été ralliés entre eux, et qui devaient l'être naturellement par les communications plus ou moins actives des diverses localités.

La seconde mission de saint Paul s'étend de 51 à 54. Il part d'Antioche et se rend de nouveau en Lycaonie, mais cette fois par terre, en passant par Tarse. Il traverse la Phrygie et la Mysie, et arrive en Macédoine, à Philippes d'abord, puis à Thessalonique, et forme, dans les diverses localités, des groupes de chrétiens, ou de petites églises recrutées indifféremment parmi les Juifs ou les polythéistes, et surtout parmi ceux-ci. Ses adhérents appartiennent surtout à la petite bourgeoisie et aux artisans et même aux esclaves. Il trouve, parmi les femmes, signe caractéristique, des disciples admirablement dévouées, de telle sorte que l'universalité de la religion, quant à ceux qui doivent y participer, apparaît ainsi dès le début. De Thessalonique, il se rend à Athènes, où il ne paraît pas, comme on devait s'y attendre, avoir produit un grand effet, mais où il montre la prudence et la sagacité de sa prédication. De là il se rend à Corinthe, ville cosmopolite, mais où l'influence grecque dominait néanmoins. Il y fonde une église dans laquelle surgit malheureusement beaucoup d'agitation, et qui amena beaucoup de déboires. De Corinthe, il se rend à Ephèse, et, de là, à Jérusalem, et, enfin, il retourne à Antioche, centre fondamental de son apostolat.

La troisième mission de saint Paul s'étend de 54 à 58. Il part d'Antioche et se rend à Ephèse, par terre. Il suit le même chemin que dans la seconde mission jusqu'à Antioche de Pisidie; mais entre Antioche et Ephèse il fonde de nouvelles églises à Colosse et à Laodicée. D'Ephèse, il repasse en Macédoine, consolide et développe les églises déjà fondées, et, de là, retourne à Corinthe. Il réunit, pendant cette mission, les fonds d'une grande collecte destinée aux prétendus chrétiens de Jé-

rusalem, et probablement dans l'intention complémentaire d'adoucir l'âpreté de leur opposition étroite à sa grande création. A Jérusalem, en 58, saint Paul est arrêté, grâce au fanatisme intolérant des Juifs; et, sans son titre de citoyen romain, il eût eu probablement le même sort que Jésus. Mené de Jérusalem à Césarée, en Palestine, devant le gouverneur romain, il en appelle à César. Conduit à Rome, sur sa demande, il y meurt probablement vers l'an 64, à l'âge de 52 ou de 54 ans. Quoique prisonnier, il recevait un grand nombre de personnes et continuait, avec une grande activité, sa propagande. On peut donc considérer sa captivité à Rome comme ayant été sa quatrième mission apostolique (1).

La mort prématurée d'un si puissant génie a eu, comme dans les cas analogues, une influence durable sur les destinées de l'Humanité; car saint Paul se proposait de faire une mission en Espagne et probablement aussi en Gaule. Il aurait agi ainsi sur de véritables Occidentaux, en dehors essentiellement de l'influence juive et grecque. Par suite, l'influence occidentale sur les divagations orientales se serait fait sentir plus tôt. On peut même penser que des missions germaniques plus précoces auraient préparé à l'avance et plus tôt l'incorporation de la Germanie au noyau occidental. Il est probable aussi qu'un développement plus rapide du catholicisme en Occident aurait facilité l'avènement moins tardif d'un type analogue à Constantin.

Saint Paul trouva, du reste, comme on devait s'y at-

(1) J'ai adopté les nombres de M. Renan sur les durées des diverses missions de saint Paul, quoiqu'elles soient loin d'avoir une certitude absolue. Mais ce qu'il est le plus essentiel d'éviter, c'est le vague et l'indétermination. Les nombres fournissent à cet égard, en sociologie, le procédé nécessaire. Il faut prendre ceux qui approchent le plus de la réalité; mais il faut savoir s'en servir sans leur donner une valeur absolue.

Ce procédé nécessaire est néanmoins difficile à appliquer pour ceux qui n'ont pas la connaissance du véritable esprit mathématique.

tendre, de la part des vrais disciples de Jésus, sauf saint Pierre, une véritable opposition. Ils ne reconnaissaient pas, en effet, dans l'énergique prédication de saint Paul aux Gentils, la vague prédication judaïque de Jésus, consistant, tout au plus, dans une opposition aux exagérations cultuelles de Jérusalem. On voit, dans les Epîtres, les traces de ces luttes, surtout dans l'admirable Epître aux Galates, auprès de qui les pseudo-chrétiens de Jérusalem avaient combattu saint Paul.

ÉPITRE AUX GALATES

Chapitre Ier.

« 13, En effet, vous avez sans doute été informés de quelle manière j'ai vécu autrefois dans le judaïsme ; avec quel excès de fureur je persécutais l'Eglise de Dieu et m'efforçais de la détruire,

« 14. Me signalant dans le judaïsme au-dessus de plusieurs de ma nation et de mon âge, et ayant un zèle démesuré pour les traditions de mes pères ;

« 15. Mais lorsqu'il a plu à Dieu qui m'a choisi particulièrement dès le ventre de ma mère, et qui m'a appelé par sa grâce,

« 16. De me faire connaître son fils, afin que je le prêchasse parmi les nations, aussitôt, sans prendre conseil de la chair et du sang ou d'aucun homme mortel,

« 17. Et sans retourner à Jérusalem, pour voir ceux qui étaient apôtres avant moi, je m'en allai en Arabie, puis je retournai encore à Damas.

« 18. Ensuite, trois ans s'étant écoulés, j'allai à Jérusalem pour visiter Pierre et je demeurai quinze jours avec lui ;

« 19. Mais je ne vis aucun des autres apôtres, sinon Jacques, frère du Seigneur.

. . . .

« 21. J'allai ensuite dans la Syrie et dans la Cilicie.

« 22. Or, les églises de Judée qui croyaient en Christ ne me connaissaient pas de visage.

. . . .

Chapitre II

« 1. Quatorze ans après, j'allai à Jérusalem avec Barnabé, ayant pris aussi Tite avec moi.

» 2. Or, j'y allai, suivant une révélation, et, de peur de courir ou d'avoir couru en vain, j'exposai à ceux de cette église, et en particulier à ceux qui paraissaient être les plus considérables, l'Évangile que je prêche parmi les gentils.

« 3. Mais on n'obligea point Tite qui était avec moi, et qui était gentil, à se faire circoncire.

« 4. Or, on en usa ainsi à cause des faux frères qui, s'étant introduits par surprise, s'étaient glissés parmi nous, pour observer la liberté que nous avons en Jésus-Christ et pour nous réduire en servitude.

. . . .

« 7. Au contraire, ayant reconnu que la charge de prêcher l'Evangile aux incirconcis m'avait été donnée, comme à Pierre celle de prêcher les circoncis,

. . . .

« 11. Or, Céphas étant venu à Antioche, je lui résistai en face parce qu'il était répréhensible.

« 12. Car, avant que quelques-uns qui venaient de la part de Jacques fussent arrivés, il mangeait avec les gentils ; mais, après leur arrivée, il se retira secrètement.

« 13. Les autres juifs usèrent comme lui de cette dissimulation.

« 14. Mais quand je vis qu'il ne marchait pas droit suivant la vérité de l'Evangile, je dis à Céphas devant tout le monde : si vous, qui êtes juif, vivez comme les gentils et non pas comme les juifs, pourquoi contraignez-vous les gentils de judaïser?

. . . .

« 16. Mais, sachant que l'homme n'est point justifié par les œuvres de la loi, mais par la foi en Jésus-Christ, nous avons nous-même cru en Jésus-Christ, pour être justifié par la foi que nous aurions en lui, et non par les œuvres de la loi, parce que nul homme ne sera justifié par les œuvres de la loi.

. . . .

« 20. J'ai été crucifié avec Jésus Christ, et je vis, ou plutôt ce n'est plus moi qui vis, mais c'est Jésus-Christ qui vit en moi ; et si je vis maintenant quoique je sois dans la chair, j'y vis en la foi du fils de Dieu, qui m'a aimé, et qui s'est livré lui-même à la mort pour moi.

Chapitre III.

« 1. O Galates dépourvus d'intelligence, qui vous a ensorcelés pour que vous ne soyez plus soumis à la vérité, vous aux yeux de qui Jésus-Christ a été représenté, ayant été lui-même crucifié en vous !

« 2. Je ne veux savoir de vous qu'une seule chose : est-ce par les œuvres de la loi que vous avez reçu le Saint-Esprit, ou par la foi que vous avez ouïe ?

« 3. Etes-vous si dépourvus de sens qu'après avoir commencé par l'esprit, vous prétendiez maintenant parvenir à la perfection par la chair ?

. . . .

« 25. Mais la foi étant venue nous ne sommes plus sous un précepteur, il n'y a plus ni juif, ni gentil, ni esclave, ni libre, ni homme, ni femme ; mais vous n'êtes tous qu'un seul homme en Jésus-Christ.

. . . .

« 29. Or, si vous êtes membres de Jésus-Christ, vous êtes donc ce fils d'Abraham qui est béni, et par conséquent héritier selon la promesse. »

Chapitre IV.

Dans ce chapitre, saint Paul revient sur l'idée que nous sommes affranchis de la loi par Jésus-Christ, et il donne des raisons tirées de l'interprétation des livres juifs.

Chapitre V.

Dans ce chapitre, saint Paul précise sa conception sur l'inutilité des œuvres de la loi, que la foi en Jésus-Christ remplace, et proclame spécialement l'inutilité actuelle de la circoncision.

« 1. Demeurez donc fermes dans la liberté que Jésus-Christ vous a acquise et ne vous remettez point sous le joug de la servitude.

« 2. Car je vous dis, moi Paul, que si vous vous faites circoncire, Jésus-Christ ne vous servira de rien.

« 3. Et de plus, je déclare à tout homme qui se fait circoncire, qu'il est obligé de garder toute la loi.

« 4. Vous qui voulez être justifiés par la loi, vous n'avez plus de part à Jésus-Christ, vous êtes déchus de la grâce.

. . . .

« 6. Car en Jésus-Christ, ni la circoncision, ni l'incirconcision n'ont aucune efficace ; mais la foi qui agit par la charité. »

Saint Paul à la fin de ce chapitre et dans le chapitre VI qui termine cette Épitre fameuse, établit que, si nous sommes libres des œuvres de la loi juive, nous devons nous assujettir à une vie morale qu'il établit et explique.

D'après lui, il faut combattre les désirs de la chair et développer les fruits de l'esprit.

« 17. Car la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit; et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair ; les principes se combattent l'un l'autre ; de sorte que vous ne faites point toutes les choses que vous voudriez.

« 18. Si vous êtes poussés par l'esprit vous n'êtes point sous la loi.

« 19. Or, il est aisé de connaître les œuvres de la chair, qui sont l'adultère, la fornication, l'impureté, la dissolution,

« 20. L'idolâtrie, les empoisonnements, les inimitiés, les dissensions, les jalousies, les animosités, les querelles, les divisions, les hérésies,

« 21. Les envies, les meurtres, les ivrogneries, les débauches et autres choses semblables, dont je vous déclare, comme je l'ai dit, que ceux qui les commettent ne seront point héritiers du royaume de Dieu.

« 22. Les fruits de l'esprit, au contraire, sont la charité, la joie, la paix, la patience, l'humanité, la bonté,

« 23. La foi, la douceur, la modestie, la tempérance, la chasteté; il n'y a point de loi contre ceux qui vivent de cette sorte.

« 24. Or, ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses désirs déréglés. »

Nous avons fait des citations un peu étendues de cette Épître célèbre que chacun doit lire, parce que le grand problème qu'osait poser saint Paul et dont il a donné une solution théorique en même temps qu'il a posé toutes les bases de la solution pratique s'y trouve très bien défini.

En premier lieu, on voit très nettement comment saint Paul vient prêcher une profonde réformation morale, en même temps qu'une théorie théologique sur laquelle elle repose et qui sert à rallier les hommes entre eux. C'est le monothéisme, mais non le monothéisme abstrait et métaphysique en même temps que personnel des Grecs, et qui aurait été insuffisant à rien fonder. C'est une croyance en un Dieu bien déterminé qui veut nous faire gagner le royaume du ciel en nous justifiant, c'est-à-dire en nous dégageant de notre abaissement naturel par les mérites de la mort de son fils Jésus-Christ, qui a été crucifié pour nous ; et les mérites de cette crucifixion nous seront imputés.

Ce monothéisme est prêché par saint Paul, non point en vertu d'une démonstration théorique qui ouvre la voie à des disccussions indéfinies, mais bien par une révélation spéciale de Dieu lui-même faite à saint Paul, et qui lui constitue ainsi une puissance propre, surnaturelle, qu'il ne peut transmettre que par une opération particulière. De cette manière, il constitue un sacerdoce indépendant de ceux qui subissent son action; ce qui est la condition de toute puissance effective.

On voit nettement, d'après cela, comment l'impulsion primitive pour la fondation du catholicisme ne pouvait

surgir du monde grec, mais bien du monde juif; non seulement parce que le monothéisme y était familier, mais parce que la croyance en une révélation y était universellement admise, comme la participation des hommes à une puissance surnaturelle venant de Dieu. Mais saint Paul avait à remplir, pour fonder sa tentative de religion universelle, une autre condition, à savoir; à se dégager de ce monde juif lui-même, où il ne devait prendre qu'un point de départ primitif, et au moyen duquel il pouvait former un groupe assez étendu et assez déterminé pour que les divers résultats de l'évolution gréco-romaine pussent s'y incorporer

Saint Paul avait donc à remplir deux conditions qui semblaient contradictoires, mais qu'il a néamoins combinées au degré suffisant. Il est sorti énergiquement du monde juif, et les divers groupes qu'il a formés l'ont été du sud de l'Asie Mineure à Corinthe, en passant par la Macédoine. Il prenait pour point de départ de sa prédication les synagogues, centres d'action qui s'offraient naturellement; mais il s'adressait plus spécialement aux Gentils parmi lesquels il convertit ses deux disciples Tite et Timothée. En outre, il proclamait hautement que la croyance en Christ libérait les hommes de tout le système cérémoniel de la loi juive, et que la foi en Jésus-Christ suffisait, avec une réformation morale personnelle et domestique dont il trace admirablement tous les traits. Il précise ces conceptions dans le cas de la circoncision, cela se voit dans l'Epître aux Galates, avec une énergie admirable.

Néanmoins, tout en affirmant qu'il a une mission directe venant de Dieu et du Christ, il se montre habituellement plein de déférence courtoise envers les disciples directs du Christ, tout en agissant avec la plus parfaite indépendance dans la réalisation du but propre qu'il poursuivait. Il s'était construit en Jésus un point de

départ plus subjectif qu'objectif; et c'est ce que l'Eglise catholique a très sagement sanctionné. On a sans doute bien fait de montrer qu'en réalité la part de Jésus et de ses disciples directs avait été infiniment exagérée, mais que, au point de vue historique, il s'était effectivement produit une certaine annexion de l'impulsion insuffisante mais primitive de Jésus à la grande action systématique de saint Paul.

On voit nettement que c'est à saint Paul qu'est due la création de la conception du Christ, fils de Dieu, crucifié pour obtenir de son père notre justification. Il y a là toutes les bases des décisions des grands conciles du IVe siècle. Nous voyons combien cette création était importante pour le but poursuivi par saint Paul de se dégager du monde juif. Car ce n'est plus de Dieu ni du Jéhovah antique qu'il s'agit; il passe au second plan, et c'est Jésus qui est surtout invoqué; et c'est lui qui est surtout utile, puisque c'est par son intermédiaire que nous sommes justifiés.

Enfin, il faut reconnaître que le monde grec ne fournissait sur la vie future que des notions insuffisantes pour créer dans les esprits et dans les cœurs une sanction surnaturelle et effective à la réformation morale. Saint Paul, au contraire, prenant au monde juif et aux disciples de Jésus la notion d'une résurrection, même prochaine, donnait à cette conception le degré d'intensité nécessaire pour constituer une coordination effective. Enfin, s'il est vrai que c'est le monde gréco-latin qui a fourni tous les éléments du clergé catholique, il faut reconnaître que ce n'est qu'au monde juif que saint Paul pouvait emprunter cette notion d'une puissance surnaturelle à lui donnée, et susceptible d'être transmise indéfiniment de génération en génération à la succession régulière des prêtres.

De cette manière, saint Paul et le Catholicisme ont

pu créer un clergé au lieu d'une simple secte philosophique sans efficacité réelle. C'est cette admirable combinaison en saint Paul d'une impulsion juive avec sa grande action gréco-romaine, qui constitue l'incomparable grandeur de son œuvre et en fait incontestablement le grand fondateur du catholicisme. Et de plus, il faut remarquer qu'une impulsion purement philosophique émanée du monde gréco-romain n'aurait pu avoir l'énergie d'action qui a permis à saint Paul et à ses successeurs d'agir sur la masse inférieure ou modeste des populations, de manière à constituer un noyau assez puissant pour que les classes plus cultivées aient pu s'y rallier.

On voit de plus comment, grâce à sa conception du Christ, saint Paul peut assurer cette condition capitale de toute religion, à savoir la solidarité des hommes entre eux : cette conception consiste à nous regarder comme solidaires en Jésus-Christ, dont nous sommes vraiment les membres. Cette conception théologico-mystique peut, sans doute, nous paraître singulière, mais il est certain qu'il était absolument impossible à saint Paul de faire la théorie positive de la continuité et de la solidarité effectives, puisque ce n'est que de nos jours que nous pouvons l'accomplir d'une manière scientifique.

Car s'il était vrai que la création de saint Paul et sa prédication aux Gentils n'étaient que la réalisation d'un vœu précis de Jésus, comment aurait-il trouvé dans les disciples directs une telle opposition? Et quand même Jésus aurait indiqué à ses disciples l'universalité de sa doctrine, au moins faut-il reconnaître qu'il n'avait nullement vu les conditions nécessaires de cette universalité.

On doit remarquer en outre, qu'après tout, ce n'aurait été de sa part qu'un vœu stérile, puisqu'il n'avait fait

aucun effort ni aucune tentative pour le réaliser. Nous sommes donc ainsi conduits à proclamer finalement saint Paul comme le fondateur du catholicisme ; c'est-à-dire qu'à lui, et à lui seul, est due la conception d'une religion universelle commune à l'ensemble de l'empire romain et à toutes les classes. La première condition pour instituer cette religion universelle était, comme nous l'avons vu, d'être basée sur le monothéisme ; de plus, elle devait reposer sur une révélation suprême pour éviter les dissertations indéfinies de la métaphysique individuelle.

Or, saint Paul, en sa qualité de juif, avait été élevé familièrement dans le monothéisme et dans un milieu où la révélation de l'Etre suprême et le Prophétisme constituaient un usage purement familier. On voit, dans le cas de Socrate, combien dans le monde grec il était difficile, pour ne pas dire impossible, de satisfaire à cette condition. Le démon de Socrate n'a été qu'une individuelle et passagère disposition.

Pour accomplir la fondation de la religion universelle, il fallait une bien autre conviction intime et habituelle de la révélation de Dieu ; il était donc nécessaire de surgir dans un milieu où, depuis l'origine, elle était regardée comme incontestable ; mais l'incomparable difficulté consistait en ce que, émanée directement du monde juif, il fallait s'en dégager absolument. C'est là ce qu'accomplit saint Paul, grâce à l'admirable combinaison d'un vaste génie et d'un caractère indomptable. Il proclame, en effet, l'inutilité absolue et même le danger de tout cet ensemble de pratiques rituelles par lesquelles s'était constituée la nationalité judaïque, et surtout de la circoncision, qui l'isolait par un signe matériel du reste du monde ; il la proclame non seulement inutile, il ose même dire nuisible. *(Epître aux Galates.)*

Il eût été, en effet, insensé de vouloir convertir le monde romain à une religion monothéique en l'assujettissant à tous les détails de pratiques purement nationales qui supposaient finalement la prépondérance de Jérusalem. Voilà la conception maîtresse, exclusivement due à saint Paul, qui proclame à la fois la nécessité et les conditions d'une religion universelle. Saint Paul rattache sa création à l'une des tentatives des divers réformateurs juifs, qui constituait, au milieu d'un vague presque indéfini, un effort pour se dégager, au nom de la morale, de l'excès du ritualisme national.

Les avantages de cette subordination étaient évidents : en premier lieu, saint Paul pouvait ainsi invoquer une autorité supérieure, autre que la sienne, et le vague même de la prédication de Jésus, qu'il n'avait pas personnellement connu, ouvrait un vaste champ à l'intervention de ses conceptions personnelles. En second lieu, en se subordonnant ainsi, outre l'exemple qu'il donnait lui-même, il évitait cette surexcitation vaniteuse si fatigante de Jésus. *(Epître aux Galates.)* Mais, néanmoins, il lui fallait une autorité directe qu'il fît dépendre de Jésus et non pas de ses disciples, de manière à ce que, respectant la tradition commencée, il eût la pleine liberté de son action personnelle.

Sans doute, l'énergique préoccupation d'un tel besoin a dû déterminer la crise accomplie sur le chemin de Damas et où il crut recevoir directement une mission divine.

EPITRE AUX CORINTHIENS

Chapitre XII.

« 2. Je sais qu'un homme, qui est en Jésus-Christ, fut ravi, il y a quatorze ans, juste au troisième ciel. Si ce fut avec son corps ou sans son corps, je ne le sais pas, Dieu le sait.

. . . .

« 6. Si je voulais me glorifier, je ne serais pas imprudent, car je dirais la vérité ; mais je me retiens, de peur que quelqu'un m'estime au-dessus de ce qu'il voit en moi. »

Saint Paul explique ensuite dans un langage d'une singulière vigueur que comme compensation à la grandeur d'une telle révélation, il lui a envoyé dans sa chair une mortification qui semble être un penchant personnel d'une grande intensité, peut-être l'instinct sexuel. Il prie le Seigneur de l'en délivrer, mais il lui répond que sa grâce lui suffit.

C'est donc en lui que saint Paul a pu contempler, dans un cas décisif, la lutte de la nature et de la grâce; en termes positifs, de l'égoïsme et de l'altruisme.

... « 10. C'est ce qui fait que je sens de la satisfaction dans les faiblesses, dans les outrages, dans les nécessités, dans les persécutions, dans les afflictions pressantes que je souffre pour Jésus-Christ : car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort.

« 11. J'ai été imprudent en me glorifiant ; c'est vous qui m'y avez contraint ; car c'était à vous de parler avantageusement de moi, puisque je n'ai été en rien inférieur au plus éminent des apôtres, encore que je ne sois rien.

« 12. Aussi les marques de mon apostolat ont paru parmi vous par une patience à l'épreuve de tout, par les figures, les prodiges et les miracles. »

Il y montre que, comme Jésus-Christ a été crucifié, puis glorifié, il a donné l'image de la lutte victorieuse par laquelle nous surmontons nos propres faiblesses.

Saint Paul donne donc le premier exemple caractéristique, tant développé par le catholicisme, d'une âme qui s'analyse elle-même pour se perfectionner. Un travail fait sur saint Paul, à ce point de vue, pourrait avoir un véritable intérêt.

Il nous faut maintenant exposer les divers dogmes

principaux de la doctrine catholique dont toutes les bases sont dans saint Paul et rien que dans saint Paul.

La première condition du catholicisme consistait évidemment dans une foi absolue aux bases révélées. La foi est donc la condition première et capitale; sans elle on retombe dans les divagations indéfinies de la métaphysique, et cela d'autant plus que le caractère dogmatique est plus subjectif. Aussi, saint Paul proclame-t-il la foi comme la condition absolue de la nouvelle doctrine, cela revient constamment dans les Epîtres et l'Eglise catholique a systématiquement sanctionné cette prescription. On peut voir dans le chapitre XI de l'épître aux Hébreux une coordination de ce principe fondamental.

Chapitre XI

« 1. Or, la foi est ce qui nous rend présentes les choses qu'on espère, et ce qui nous convainc de celles que l'on ne voit point.

. . . .

« 3 C'est la foi qui nous apprend que le monde a été fait par la parole de Dieu, et que tout ce qui est visible a été formé d'une manière ténébreuse.

. . . .

« 5. C'est par la foi qu'Hénoch a été enlevé du monde afin qu'il ne mourût point.

. . . .

« 6. Or, il est impossible de lui plaire (à Dieu) sans la foi, car pour s'approcher de Dieu il faut croire qu'il existe et qu'il récompensera ceux qui le cherchent. »

. . . .

Il passe ainsi en revue l'ensemble de l'histoire juive et montre que c'est par la foi que ces divers évènements principaux se sont accomplis.

Quand même on admettrait avec la critique moderne la non authenticité de l'épître aux Hébreux, il n'en est pas moins vrai qu'elle est conçue sous l'inspiration et

dans la direction des vues du grand apôtre et qu'on peut légitimement l'invoquer comme étant l'expression de cette idée du fondateur.

Une question se posait immédiatement et pour la première fois dans l'histoire du monde ; c'est là le premier germe de la dynamique sociale. L'antiquité et le monde entier, avant le catholicisme, avaient conçu l'ordre social comme immuable et ses modifications inévitables étaient toujours proclamées comme des déviations d'un type primitif. Pour la première fois, la fondation de saint Paul, dans les conditions où il se trouvait, faisait surgir ce grand problème, base de la dynamique sociale : un régime religieux succède à un autre en reconnaissant l'utilité préalable et la nécessité de celui qui l'a précédé.

Saint Paul annonce ce grand fait et c'est là le point de départ d'une révolution capitale dans l'histoire de l'esprit humain ; mais il est évident qu'il était impossible à saint Paul de donner la théorie positive d'un tel phénomène. Le positivisme seul peut l'accomplir de nos jours, en expliquant l'avènement de la doctrine nouvelle comme surgissant de la série des antécédents.

Comme il faut néanmoins une théorie pour expliquer un grand fait social constaté, saint Paul, à défaut de théorie scientifique, en a donné la théorie théologique.

Nous allons voir quelle est cette théorie théologique dont la faiblesse, inévitable du reste, montre l'immense supériorité de la science sur la théologie ; nous admirerons néanmoins la grande profondeur déployée par saint Paul dans la constatation de la succession légitime d'un état religieux à un autre qui l'a préparé.

Il y a au fond, deux théories de ce phénomène social, l'une dans l'épître aux Romains, et l'autre, dans l'épître aux Hébreux. Celle qui est contenue dans l'épître aux Romains est incontestablement de saint Paul, puisque l'authenticité de cette épître est certaine. Il n'en est

pas de même de celle aux Hébreux, dont l'authenticité a été contestée dès les premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais l'apparition d'une nouvelle théorie succédant à celle de saint Paul prouve l'importance qu'on attachait avec raison au phénomène social que l'on voulait ainsi expliquer; c'est pour cela que les successeurs de saint Paul ont cherché une théorie distincte de la sienne.

Celle de saint Paul est exposée dans le chapitre III de l'épître aux Romains. Saint Paul pose au début très nettement la question : « Quel est donc l'avantage des juifs, et quelle est l'utilité de la circoncision ? Leur avantage est grand en toute manière, principalement en ce que les oracles de Dieu leur ont été confiés. » Saint Paul invoque ensuite l'histoire juive pour montrer qu'Abraham a reçu la promesse de Dieu, avant la circoncision et non pas après, et que, par suite, cette promesse a été accordée à la foi d'Abraham et non pas à ses œuvres suivant la loi judaïque, ce qui conduit saint Paul à la théorie fameuse de la justification par la foi, sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure.

Mais on voit ce qu'a d'arbitraire une telle théorie puisqu'elle n'explique nullement la durée assignée par Dieu pour conserver ses oracles dans le peuple juif. Ce sont, dira-t-on, les desseins impénétrables de Dieu; mais cela n'explique absolument rien. Nous venons d'expliquer ainsi quelques-uns des dogmes du catholicisme formulés par saint Paul. Toute religion se compose du dogme, du régime et du culte, le régime étant caractérisé dogmatiquement par la systématisation morale. Mais nous ne suivrons pas, dans notre exposition de saint Paul, cet ordre scientifique, le passage d'un sujet à l'autre se faisant spontanément, comme nous le voyons pour la théorie de la grâce qui se rapporte à la fois au dogme et au régime.

Nous allons exposer cette théorie fameuse, qui a servi

de base à la vraie morale catholique et qui a constitué, avant Gall et Auguste Comte, un des progrès les plus décisifs dans la théorie de la nature humaine.

Saint Paul, en effet, a posé par cette conception le dualisme capital entre l'*altruisme* et l'*égoïsme*, de telle sorte qu'il a donné une théorie théologique du fait le plus capital de notre nature. Il a fait faire ainsi à la conception, comme au gouvernement de la nature humaine, un pas décisif. Pour mieux le comprendre, il faut résumer la théorie d'Auguste Comte sur la nature humaine.

Le cerveau, siège des fonctions intellectuelles et morales, contient trois ordres de dispositions irréductibles, quoique intimement solidaires, grâce à leur siège dans un même appareil. Ce sont les fonctions intellectuelles pour apprécier, les fonctions du caractère pour réaliser, et les fonctions du sentiment qui donnent l'impulsion à tout le système. Les fonctions du sentiment constituent ce qu'on nomme le cœur, condition de l'unité humaine. Mais il y a deux ordres de fonctions dans le cœur, les unes, à la fois plus nombreuses et plus intenses, se rapportent à nous : elles constituent l'égoïsme fondamental de notre nature. Les voici, dans l'ordre de leur intensité décroissante : instinct conservateur, sexuel, maternel, destructeur, constructeur, orgueil et vanité. Les autres constituent l'altruisme ou la sociabilité. Elles sont au nombre de trois : l'attachement, la vénération et la bonté.

Le problème moral consiste essentiellement à faire prévaloir de plus en plus l'altruisme sur l'égoïsme ; c'est là la limite idéale qu'il faut poursuivre sans cesse sans l'atteindre jamais, si ce n'est dans des cas tout à fait exceptionnels. Or, c'est ce dualisme que représente saint Paul par sa conception de la nature et de la grâce. La nature est l'ensemble des penchants qui forment la personnalité humaine ; la grâce est l'ensemble des pen-

chants et des aptitudes sympathiques par lesquels nous nous dévouons aux autres. Au fond, c'est l'*altruisme*. Saint Paul a, dans un grand nombre de passages, décrit admirablement cette lutte de l'égoïsme et de l'altruisme. On peut notamment en voir une admirable description à la fin du chapitre VII et dans le chapitre VIII de l'Epître aux Romains et dans le chapitre V de l'Epître aux Galates :

ÉPITRE AUX ROMAINS

Chapitre VII

« 15. Je n'approuve pas ce que je fais, parce que je ne fais pas le bien que je veux ; et qu'au contraire je fais le mal que je hais.

« 16. Or, si je fais ce que je ne veux pas, je consens à la loi et je reconnais qu'elle est bonne.

« 17. Et maintenant, ce n'est plus moi qui fais cela, et c'est le péché qui habite en moi.

« 18. Car je sais qu'il n'y a rien de bon en moi, c'est-à-dire dans ma chair ; parce que je trouve en moi le désir de faire le bien, mais je n'en trouve pas le moyen.

« 19. Car je ne fais pas le bien que je veux ; mais je fais le mal que je ne veux pas.

. . . .

« 24. Malheureux que je suis ! qui me délivrera de ce corps de mort ? Ce sera la grâce de Dieu par Jésus-Christ, Notre Seigneur. »

Un résumé admirable de cette grande lutte de notre nature, celle que le catholicisme a systématisée d'après saint Paul, se trouve dans l'*Imitation*, livre III, chapitre V et chapitre LIV : *Les divers mouvements de la nature et de la grâce.*

Ce dualisme est donc un grand fait qui sert de base au vrai problème moral. Mais il faut voir maintenant comment saint Paul, qui en a eu ainsi le premier la con-

ception systématique, l'a constitué au moyen d'une théorie théologique. Il est inutile sans doute d'observer que la théorie positive en était alors impossible et que, par suite, le théorie théologique, transitoirement utile et absolument inévitable, a posé le grand problème.

La nature nous est, au fond, essentiellement propre ; et, quoique créée par Dieu, comme toute chose, elle se développe d'après des règles où n'intervient pas spécialement la divinité. La grâce, au contraire, nous vient de Dieu. Il nous l'envoie gratuitement, comme il veut et quand il veut. C'est là un domaine qu'il s'est absolument réservé et où n'intervient, au fond, que sa volonté purement arbitraire, sans que nous puissions observer ou constater les lois régulières d'action de cette grâce. A ce sujet, Auguste Comte a fait remarquer que la théorie de saint Paul a fait le partage nécessaire entre le Dieu intellectuel d'Aristote, soumis dans son action à des lois régulières, et le Dieu social, qui, par la grâce, intervient par des volontés spéciales, et, par suite, se trouve avec nous dans des relations intimes et constantes sans lesquelles le théologisme n'a plus d'efficacité sociale. Le Dieu d'Aristote est un simple dieu constitutionnel.

Aussi, on peut dire que l'un des signes décisifs de la prépondérance finale de l'esprit positif se montre dans la théorie où Malebranche assujettit les manifestations de la grâce à des lois générales et constantes comme celles de la nature. Car, alors, les lois seules nous intéressent, et Dieu disparaît de plus en plus dans une vague indétermination ; le théologisme ne peut plus alors avoir aucune réelle efficacité.

Cette conception du dualisme de la nature et de la grâce a dominé toute la morale catholique, car, tout en admettant que la grâce nous vient gratuitement de Dieu par un acte impénétrable de sa volonté, le sacerdoce catholique a

néanmoins constaté que l'action de la grâce était attachée à certaines manifestations spéciales comme à certaines pratiques pieuses; ainsi, par exemple, les sacrements provoquent l'obtention de certaines grâces, de même que l'habitude de l'aumône, des pratiques pieuses, etc.; en sorte que le sacerdoce catholique a coordonné, au moyen de la théorie de saint Paul, une masse énorme d'observations empiriques pour provoquer dans notre espèce la prépondérance de l'altruisme sur l'égoïsme. Sans doute, il y avait, dans tout cela, comme dans saint Paul lui-même, une certaine contradiction théorique avec le caractère absolument gratuit de la grâce. Mais le Positivisme seul peut éviter ces contradictions qui sont inhérentes à l'application pratique du monothéisme. Les faux théoriciens, qui, sous le nom d'hérétiques, ont voulu, par d'exclusives préoccupations théoriques, éviter ces contradictions, ont été poussés à des aberrations qui compromettaient l'efficacité sociale de la doctrine.

La *prédestination des élus* était nécessairement contenue dans la théorie de la gratuité de la grâce. Saint Paul l'expose avec une fermeté et une netteté incroyables.

ÉPITRE AUX ROMAINS

Chapitre IX

« 9. Car voici les termes de la promesse : je viendrai dans un an, au même temps, et Sarah aura un fils.

« 10. Et cela ne se voit pas seulement dans Sarah, mais aussi dans Rebecca, qui conçut en même temps deux enfants d'Isaac, notre père ;

« 11. Car, avant qu'ils eussent rien fait de bien ou de mal, afin que le décret de Dieu fondé sur son choix demeurât ferme ;

« 12. Non à cause de leurs œuvres, mais à cause de celui

qui appelle qui il veut, il lui dit : L'aîné sera assujetti au plus jeune.

. . . .

« 18. Il a donc pitié de qui il veut, et il endurcit qui il veut.

« 19. Vous me direz peut-être : Après cela, pourquoi Dieu se plaint-il ? Car, qui est-ce qui résiste à sa volonté !

« 20. Mais, ô hommes, qui êtes-vous pour contester avec Dieu ! un vase d'argile dit-il à celui qui l'a formé : Pourquoi m'avez-vous fait ainsi ?

« Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse un vase pour des usages honorables, et un autre pour des usages bas et honteux ? »

Chapitre XI

« 5, C'est donc ainsi que, par un choix de grâce, il y a aussi dans le temps où nous sommes des restes qui sont sauvés.

« 6. Or, si c'est par grâce, ce n'est donc point par les œuvres ; autrement la grâce ne serait plus grâce. »

ÉPITRE AUX PHILIPPIENS

Chapitre II

« 13. Car c'est Dieu qui opère en vous, et le vouloir et le faire seront son bon plaisir. »

Sans doute cette théorie prêtait le flanc, au point de vue théologique, à de terribles objections, en faisant de Dieu lui-même le créateur du mal. Saint Paul cherche à éviter de telles conséquences, comme on le voit dans le chapitre III de l'Epître aux Romains ; mais il faut que nous appréciions une telle théorie au point de vue positif : en elle-même, et aussi au point de vue historique, qui est le seul convenable pour juger le catholicisme, dont les conceptions, suivant notre théorie, ne peuvent être bien appréciées qu'autant qu'on les rapporte à leur destination morale et sociale. En fait, la prédestination

existe. Les uns naissent bons, les autres méchants et la masse médiocre. Sans doute l'homme a une puissance modificatrice, mais elle est elle-même assujettie à des lois. Telle est la loi fatale de la destinée humaine. Tous les vrais grands directeurs de l'espèce humaine l'ont proclamé et compris; et saint Paul plus que tous les autres. Mais, outre ce qu'il y avait de réalité objective, ou scientifique, dans une telle théorie, il faut reconnaître qu'elle était merveilleusement adaptée aux nécessités de la situation correspondante. C'était dans le sentiment profond de leur prédestination nécessaire que les élus choisis par Dieu pouvaient puiser l'énergie, l'audace et la persévérance indispensables à une aussi grande et aussi difficile tentative que celle de changer le monde, en préparant le règne de Dieu. Sans doute, un intime orgueil se trouvait mêlé au sentiment d'une telle vocation, mais saint Paul le maintenait dans de justes bornes, en faisant ressortir que cette grâce qui prédestinait quelques-uns était un don gratuit sans lequel notre misérable nature n'eût pu rien faire.

Il est intéressant de remarquer, comme je l'ai déjà fait observer, que le sentiment d'une telle prédestination a toujours animé les plus audacieux réformateurs, comme on en voit un exemple dans les vrais croyants de Mahomet et les puritains de Cromwell. Nous devons observer que la gratuité de la grâce et la prédestination, conçues comme des faits, n'offrent rien de répugnant; mais qu'elles sont directement révoltantes si on les considère comme venant de la volonté arbitraire d'un être. Sous ce rapport la conception du Dieu chrétien a eu une fâcheuse influence, en présentant le type divin comme consistant au fond en la satisfaction des caprices de la volonté. Et les pouvoirs suprêmes des peuples monothéiques ont trop souvent tendu à réaliser un tel type, heureusement combattu par d'autres conditions qui en

limitaient les plus grands excès. Lorsque François Ier introduit la célèbre formule : *Car tel est notre bon plaisir*, il passe à l'état divin.

Nous venons de voir comment la théorie de la grâce pose, sous forme théologique, le problème de la nature humaine, et comment cette théorie a historiquement servi pour donner à la minorité catholique la prépondérance dans le monde romain. Mais cela ne suffisait point. Il faut dans toute religion systématique, telle que devait être le catholicisme, une unité de destination déterminant une solidarité d'efforts. Ces deux conditions sont naturellement satisfaites dans le positivisme; car, pour nous le but de la vie humaine est de vivre pour et par l'Humanité au moyen de la famille et de la patrie, en nous perfectionnant sans cesse au double point de vue de la santé et de la moralité.

Le but objectif de notre vie étant néanmoins essentiellement sociologique, la solidarité des contemporains se combine nécessairement avec notre liaison aux ancêtres et aux successeurs.

Mais pour le catholicisme il ne pouvait en être de même; car il est personnel par sa doctrine et n'est social que d'une manière indirecte, comme le démontre son histoire. C'est là sa grande, mais funeste et fatale lacune. Il n'a donc pu coordonner les efforts qu'au nom d'une destination chimérique, qui est la conception de la résurrection finale. Mais elle traçait ainsi seulement un but personnel, et saint Paul n'a pu remédier à ce caractère fatalement égoïste qu'en faisant coexister avec cette conception la théorie mystique de l'unité en Jésus-Christ. C'étaient là deux conceptions juxtaposées l'une à l'autre, mais nullement connexes et intimement liées par la nature des choses. Nous allons dire quelques mots de chacune d'elles en commençant par la théorie de la résurrection et de l'avènement du royaume de Dieu.

Rappelons, en quelques mots, comment les Juifs avaient été conduits à cette singulière théorie de la résurrection des corps. Ils ignoraient complètement la notion de la vie future, et le caractère concret de leur civilisation ne leur avait pas permis de s'élever à la notion abstraite d'âme. Les malheurs nombreux qu'ils éprouvèrent, la non réalisation dans cette vie de leurs espérances les poussèrent à placer dans une autre une compensation des souffrances de celle-ci. Et comme ils ne pouvaient admettre la notion métaphysique de l'immortalité de l'âme, ils furent amenés à la conception de la résurrection des corps. Cette théorie se liait, chez eux, à la croyance à l'avènement du Messie; aussi Jésus-Christ proclamait-il, à la fois, l'avènement prochain du royaume de Dieu et de la résurrection des corps. Saint Paul adopta cette théorie, car il n'est pas douteux que les premiers chrétiens croyaient à l'avènement très prochain de la résurrection; à ce point même que beaucoup d'entre eux pensaient qu'ils ne mourraient pas avant le retour de Jésus. Par conséquent, saint Paul donnait, comme destination à la grande réformation morale qu'il prêchait, la jouissance prochaine du royaume du ciel, ou, tout au moins, la résurrection pour ceux qui mourraient dans l'intervalle. Il est évident qu'une telle perspective devait donner une ardeur extrême aux partisans de la nouvelle religion : elle a contribué, pour une grande part, à la formation du noyau primitif du catholicisme. Mais la mort de beaucoup de chrétiens, le retard apporté à la réalisation de ces grandes promesses répandaient parmi beaucoup d'entre eux des inquiétudes. Aussi nous voyons saint Paul répondre aux objections qui lui étaient faites, ainsi qu'on le voit dans le chapitre III et IV aux Thessaloniens, et dans plusieurs autres passages.

1re ÉPITRE AUX THESSALONIENS

Chapitre III

. . . .

« 13. Afin qu'il (le Seigneur) affermisse vos cœurs par la sainteté, en sorte que vous soyez trouvés irrépréhensibles devant Dieu, notre père, au jour où Jésus-Christ, Notre Seigneur, paraîtra avec tous ses saints. »

Chapitre IV

. . . .

« 13. Or, nous ne voulons pas, mes frères, que vous ignoriez ce que vous devez savoir, touchant ceux qui dorment, afin que vous ne vous en attristiez pas, comme font les autres hommes qui n'ont pas d'espérance.

« 14. Car si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, nous devons croire aussi que Dieu amènera avec Jésus ceux qui se sont endormis avec lui.

« 15. Aussi nous vous déclarons, comme l'ayant appris du Seigneur, que nous qui serons vivants et réservés pour son avènement, nous ne préviendrons point ceux qui sont dans le sommeil de la mort.

« 16. Car aussitôt que le signal aura été donné par la voix de l'archange et par le son de la trompette de Dieu, le Seigneur lui même descendra du ciel, et ceux qui seront morts en Jésus-Christ ressusciteront d'abord.

« 17. Puis nous autres qui serons vivants et qui aurons été réservés, nous serons emportés avec eux dans les nuées, pour aller au-devant du Seigneur au milieu de l'air ; et ainsi nous serons pour jamais avec le Seigneur. »

Il engage les fidèles à se moins préoccuper de l'avènement du royaume de Dieu et il profite de l'indétermination propre à un tel avènement pour engager les fidèles à se tenir toujours prêts. Mais, à mesure que les temps s'écoulèrent, la résurrection n'arriva pas plus que le royaume du ciel ; aussi l'Église a-t-elle fait un dogme précis de l'indétermination d'une telle époque et a-t-elle

déclaré hérétiques ceux qui, comme les *millénaires,* voulaient la déterminer. Saint Paul avait ainsi emprunté à Jésus la conception qui donnait une destination collective aux divers chrétiens. Cette destination était collective en ce sens que l'on traçait à tous un but commun, mais sans que la coordination des efforts y fût indispensable. Et suivant la formule du grand Corneille dans l'*Imitation de Jésus-Christ :* « Où tous les hommes vont, aucuns ne vont ensemble », la charité mutuelle était imposée arbitrairement par Dieu comme moyen d'atteindre le but, sans que l'on pût en comprendre nullement la nécessité. Saint Paul dut sentir sans doute cette fatale et nécessaire lacune de la doctrine catholique, dont le caractère est nécessairement personnel. Il chercha à y remédier et il y arriva par une théorie mystique de la solidarité. On voit, dans les chapitres XII et XIII de l'épître aux Corinthiens, l'exposition de sa doctrine à ce sujet. Il y conçoit tous les hommes liés entre eux parce qu'ils sont les membres de Jésus-Christ et font ainsi partie d'un même être, un même être réuni par la charité commune qui est alors proclamée comme la base de l'ordre moral :

1re ÉPITRE AUX CORINTHIENS

Chapitre XIII

« 1. Quand je parlerais toutes les langues des hommes et des anges, si je n'ai point la charité, je ne suis que comme un airain sonnant et une cymbale retentissante.

« 2. Et quand j'aurais le don de prophétie, que je pénétrerais tous les mystères, et que je posséderais toutes les sciences : quand j'aurais encore toute la foi possible, jusqu'à transporter les montagnes, si je n'ai point la charité, je ne suis rien.

« 3. Quand je distribuerais mon bien pour nourrir les

pauvres, et que je briserais mon corps pour être brûlé, si je n'ai point la charité, tout cela ne me sert de rien.

« 4. La charité est patiente, elle est bienfaisante : la charité n'est point jalouse, elle n'est point téméraire et précipitée, elle ne s'enfle point.

« 5. Elle n'est point dédaigneuse, elle ne cherche point ses propres intérêts, elle ne s'aigrit point, elle ne pense point de mal.

« 6. Elle ne se réjouit point de l'injustice ; mais elle se réjouit de la vérité avec ceux qui y marchent.

« 7. Elle souffre tout, elle croit, elle espère tout, elle supporte tout.

« 8. La charité ne finira jamais. »

Mais quelque utilité qu'ait pu avoir cette conception théologique, on voit combien tout cela est loin de cette solidarité, dans le temps et dans l'espace, que le Positivisme démontre dans la Famille, la Patrie et l'Humanité.

Mais la nature même des doctrines théologiques, telles que le passé tout entier l'avait manifesté, exigeait une conception nouvelle, qui a été constituée par saint Paul, dans sa grande théorie de la *justification* par les mérites de Jésus-Christ, ce qui fournit la base de la *Rédemption*.

On peut constater, en effet, que, de tout temps, les sacrifices ont été employés dans les diverses religions. Cela résultait naturellement de l'assimilation, avec ses degrés variables d'intensité, des dieux à l'homme. On cherchait, par des hommages et des offrandes, à calmer leur courroux et à obtenir leur faveur. Naturellement la grandeur de l'hommage dépendait de la valeur même de ce qu'on offrait. Mais, chez les Hébreux surtout, où, grâce à un monothéisme prématuré, on a pu poursuivre une systématisation morale, il se dégagea nettement l'idée que le sacrifice obtenait la purification de nos fautes, qui se trouvaient accumulées, pour ainsi dire,

sur la tête de l'objet sacrifié. C'est ainsi que nous voyons le *bouc-émissaire* qui porte les péchés d'Israël. Or, sous l'influence de la situation, qui ne permettait guère aux premiers chrétiens de faire de véritables sacrifices, au sens antique de ce mot, saint Paul fit faire un pas capital à cette théorie, par la justification au moyen des mérites de Jésus-Christ.

Saint Paul n'avait pas connu Jésus; de sorte qu'il a pu en faire, non pas encore nettement un dieu, mais déjà plus qu'un prophète. Or Jésus étant mort crucifié, il a représenté cette mort comme un sacrifice dont les mérites appliqués aux divers hommes pouvaient obtenir ainsi de Dieu leur véritable rédemption. Les sacrifices sanglants étaient ainsi abolis : ils devenaient absolument inutiles, et c'était là, il faut le dire, un très grand progrès moral que la destruction de ces boucheries religieuses données constamment en spectacle au peuple. Mais il faut préciser davantage quels étaient les péchés dont la rédemption devait être obtenue par les mérites du sacrifice de Jésus-Christ. Ces fautes sont de deux sortes, celles que nous commettons actuellement dans notre vie, et aussi celles qui proviennent de l'altération primitive due au péché d'Adam. Nous sommes ici à la source de la conception du péché originel. Le crime d'Adam ne l'a pas altéré seulement lui-même, mais aussi tous ceux qui sont nés de lui. L'homme naît donc mauvais, en vertu d'une tache primitive du premier père, et sans qu'il y ait rien de sa participation personnelle. Mais, si nous avons tous péché en Adam, nous serons tous justifiés en Jésus.

La théorie du péché originel et celle de la rédemption par les mérites de Jésus se tiennent donc intimement; elles sont solidaires l'une de l'autre. Si nous nous plaçons au point de vue scientifique, il n'est pas douteux que le péché originel existe et que nous sommes né-

cessairement solidaires de nos prédécesseurs, au sens physiologique du mot. Les lois fatales de l'hérédité nous dominent, et, au point de vue le plus strictement biologique, nous sommes bien les fils de nos prédécesseurs. Pour nous c'est un fait fatal dont nous subissons les conséquences heureuses ou mauvaises en augmentant les unes et diminuant les autres. Sous ce rapport, M. de Maistre a raison, plus même qu'il ne le croyait. Mais si nous concevons le péché originel comme la volonté d'un individu, alors cette conception prend un autre aspect, elle nous apparaît comme étant d'une immoralité arbitraire. On conçoit, dès lors, que Joseph Fourier affirmât que c'était là l'absurdité la plus révoltante du catholicisme, tandis que Laplace, plus préoccupé des besoins intellectuels que des nécessités morales, proclamait que c'était la *présence réelle* (1). Quoi qu'il en soit, la théorie du péché originel, comme celle de la rédemption par les mérites du sacrifice de Jésus-Christ, se liaient au caractère nécessairement arbitraire de la volonté surnaturelle de Dieu. Car, au fond, celui qui est tout puissant ne peut avoir que des caprices, et François Ier, imitant Dieu, justifiait finalement ses décisions par la formule vraiment divine : « car tel est notre bon plaisir ».

Mais la double théorie que nous venons d'apprécier se liait à une autre qui en est inséparable, c'est celle de la *prédestination*. En effet, malgré le sacrifice de Jésus, les uns sont bons et les autres méchants, et comme tout dépend de la volonté suprême de Dieu, c'est qu'aux uns il a donné la grâce, sans laquelle on ne peut rien, et qu'il ne l'a pas accordée aux autres. Au fond, on est donc prédestiné. Et si nous apprécions la portée dogmatique

(1) Ceci résulte d'un récit que m'a fait Auguste Comte d'une conversation entre Laplace et Joseph Fourier, et qu'il tenait de Joseph Fourier lui-même.

et historique de cette conception de saint Paul, nous en verrons la grande importance. Au fond, il est vrai de dire que, scientifiquement, cette prédestination existe, puisque nous naissons avec l'ensemble des dispositions principales qui déterminent notre nature. De même, la situation qui concourt avec elle à notre destination finale est indépendante de notre volonté. Saint Paul n'a donc fait que formuler, sous forme théologique, une profonde réalité des choses.

Historiquement, cette conception de la prédestination a une valeur capitale, elle est la condition des efforts énergiques et des dévouements indomptables qu'exige toute rénovation du premier ordre. Cette croyance a toujours dominé ceux qui ont fait de grandes choses, depuis les vrais croyants de Mahomet jusqu'aux puritains de Cromwell. Mais le Positivisme combine ce grand dogme avec celui de la modificabilité secondaire, mais croissante à mesure que les phénomènes se compliquent. Le catholicisme a eu l'équivalent de cette théorie, en admettant, contradictoirement au dogme absolu de la prédestination, le dogme non moins absolu du libre arbitre, évidemment contradictoire à l'absolue prépondérance de Dieu. Mais l'Humanité jusqu'ici a vécu de contradictions.

Saint Paul a cherché, en effet, aussi par quels moyens nous pouvions mériter, dans une certaine mesure, la justification par l'imputation des mérites de Jésus-Christ, et il a été ainsi conduit à la fameuse théorie de la justification par la foi et non pas par les œuvres. Cette conception, qui, au premier abord, peut paraître singulière, s'explique néanmoins facilement en appréciant la situation qui l'a fait surgir. La foi, avons-nous dit, était la condition capitale et nécessaire d'un régime fondé tout entier sur des théories subjectives déterminées par leur destination morale et sociale.

Le chapitre XI de l'Epître aux Hébreux, qui, du reste,

n'est pas de saint Paul, mais qui se rapporte à sa direction, formule admirablement, après saint Paul, une telle nécessité. Il n'est donc pas étonnant que le grand réformateur ait été conduit à proclamer la prépondérance capitale de la foi, et en ait fait la condition essentielle de notre justification. Mais une autre raison plus immédiate explique l'avènement de cette théorie. Les judéo-chrétiens ou les disciples immédiats de Jésus croyaient, comme les juifs, à la justification par les œuvres de la loi. Or, c'est d'eux qu'il fallait énergiquement se dégager pour fonder une religion universelle. Saint Paul, avec son audace et sa sagesse habituelles, leur a opposé la justification par la foi : qu'on compare à cet égard l'Epître aux Corinthiens avec l'Epître de saint Jacques.

Nous voyons donc ainsi dans saint Paul toutes les théories catholiques, les unes fortement constituées, comme celles de la grâce, de l'incarnation et de la rédemption, et d'autres instituées dans leur premier fondement, comme celle de la divinité de Jésus-Christ. Celle-ci devait bientôt conduire à la théorie de la Trinité, puisque le rôle du Saint-Esprit, quoique un peu vague, était cependant universellement admis par les disciples de Jésus, ce qui donnait les trois termes de la trinité finale.

L'audacieuse et admirable suppression des sacrifices sanglants au nom de la rédemption par les mérites de Jésus-Christ supprimait ainsi une partie capitale et essentielle de culte antique.

Mais il n'y a pas de religion sans culte, car le culte est la manifestation extérieure et profondément efficace de l'unité de foi. Voyons donc ce qui, à ce sujet, appartenait en propre à la nouvelle doctrine et suppléait à la lacune faite par la révolution de saint Paul. Une première cérémonie, empruntée au monde juif, mais profondément annexée à la religion nouvelle fut la base du nou-

veau culte. C'est le baptême. Par cette cérémonie, tous les péchés passés, et surtout le péché originel, étaient effacés, et une grâce spéciale pour mieux faire était attachée par Dieu à une telle opération. On voit ici le germe de la théorie théologique des sacrements, d'après laquelle Dieu attache une grâce spéciale à leur réception; ce qui n'est du reste que la formulation théologique de ce fait positif que toute manifestation cultuelle excite nos sentiments élevés et nous prédispose à de nobles efforts.

Mais ce sacrement ne pouvait être reçu qu'une fois, et, par suite, ne suppléait pas à la fréquence nécessaire des manifestations du culte. La dernière réunion de Jésus et de ses disciples fournit à ce sujet la base d'une manifestation cultuelle périodique. Elle consiste dans le dîner eucharistique, qui rappelle, sous le nom de communion, la dernière réunion touchante de Jésus et de ses apôtres. Ce fut là la base de l'institution finale du sacrifice de la *messe* où se résume finalement le catholicisme. Si le royaume de Dieu avait dû, comme on le croyait d'abord, surgir immédiatement, il n'aurait été besoin que du seul sacrifice de Jésus dans sa passion. Et, au fond, c'était là la théorie primitive. Mais le monde durant, et ses péchés aussi, on fut graduellement conduit à admettre le renouvellement du sacrifice de Jésus, que l'on plaça dans la communion. Le germe de cette étonnante construction du sacrifice de la messe était donc posé dans le dîner eucharistique. Mais, en le considérant au début, on voit qu'il fut un précieux et admirable instrument de ralliement, le moyen de rapprochements fréquents entre les fidèles de toutes les classes. Cette institution a certainement contribué pour une part énorme à la propagation et à l'unité morale du monde catholique. On voit, du reste, saint Paul donner à ce sujet les conseils pratiques les plus sages, et ses successeurs ont graduelle-

ment éliminé ce qu'il pouvait y avoir de trop matériel dans de pareilles réunions, en en faisant une simple commémoration, combinée plus tard avec une manifestation mystique. Mais, au début, cette matérialité a profondément servi. De plus, ces réunions étaient accompagnées de lectures et de prières pieuses, et aussi de manifestations soi-disant prophétiques, qui auraient fini par devenir profondément dangereuses et anarchiques, comme l'indiquait déjà saint Paul, si le sacerdoce, en s'accroissant, ne les avait graduellement diminuées, et finalement éliminées. Tel est l'ensemble du grand mouvement donné par saint Paul pour la construction de la religion universelle. Mais tout cela n'eût été qu'un vœu, ou qu'un désir plus ou moins vague, si saint Paul n'eût agi. Mais aussi grand dans l'action que dans la conception, il institua, comme nous l'avons vu, d'Antioche à Rome, les diverses églises, qui, ralliées entre elles par des relations constantes, constituèrent la base inébranlable du catholicisme.

III. — *Vue générale de l'évolution catholique de saint Paul à Constantin* (64 à 314).

L'immense construction de saint Paul fut ainsi lancée dans le monde gréco-romain, et elle s'y est graduellement développée sous l'influence de la situation, avec laquelle elle était, comme nous l'avons vu, dans une harmonie essentielle. Mais avant de suivre jusqu'à Constantin la marche de cette évolution, il faut que nous indiquions la condition capitale sans laquelle toute cette organisation eût avorté, et que nous montrions sommairement comment elle s'est réalisée. Cette condition, c'est l'organisation du sacerdoce.

Cette évolution a pris pour base, sans aucun doute,

la construction de saint Paul. Mais il faut comprendre qu'en en respectant les bases fondamentales, il y a eu adaptation aux nécessités pratiques, et comme les théories théologiques ont, par leur nature même, un assez haut degré d'indétermination, on en a tenu compte spontanément pour s'adapter à la réalité effective des choses.

Je n'ai pas besoin d'ajouter que cela se fait sans aucune espèce de machiavélisme quelconque. Ceux qui ont dirigé une telle évolution obéissaient seulement à deux sortes d'influences : en premier lieu, la construction de saint Paul, dont le respect essentiel était la base de toute stabilité ; et en second lieu, les nécessités de la situation sociale. On tenait compte de cette seconde condition en subordonnant toujours à la tradition les modifications apportées. Cette marche normale a été suivie de saint Paul à Bossuet.

Le catholicisme consistant en une création subjective dont les dogmes sont déterminés par la destination morale et sociale, il est de toute évidence que sans l'intervention d'une autorité spirituelle, maintenant énergiquement la tradition, interprétant et développant le dogme d'après elle, le catholicisme se fût décomposé en une infinité de petites sectes plus ou moins étranges et que, par suite, toute la grande efficacité de cette religion eût complètement avorté.

Cette condition a été heureusement réalisée avec les bases essentielles qui lui étaient indispensables. Le sentiment de sa nécessité a dû profondément agir sur les grands cœurs et les dignes esprits qui poursuivaient alors la réformation morale de l'espèce humaine, mais il faut voir néanmoins quelles sont les circonstances spéciales qui ont facilité la formation de ce sacerdoce.

L'influence grecque lui était au fond très peu favorable, deux impulsions, l'une initiale et l'autre continue,

ont facilité l'avènement et le développement de cette grande construction. La première est l'influence juive, l'organisation des synagogues donnait le type extrêmement précieux d'un groupement systématique d'individus partageant les mêmes croyances. Ces réunions périodiques, mélange d'enseignement et d'effusions, offraient un modèle que saint Paul a immédiatement réalisé, et c'est ainsi qu'il a formé dans les diverses villes des *églises*, qui, ralliées entre elles par la même foi et des relations constantes, formaient l'Eglise générale.

D'un autre côté, tout l'ensemble de l'histoire hébraïque et juive montrait une succession d'hommes directement inspirés de l'esprit divin, et les apôtres se crurent certainement doués de ce privilège par l'intervention de Jésus. Saint Paul, du reste, invoqua sa propre inspiration divine, il y a plus, au début, l'on croyait à la possibilité de cette intervention de l'Esprit-Saint, sans aucun assujettissement à des conditions régulières. Mais, dès le début, saint Paul aperçut les graves dangers de cette inspiration individuelle et chercha à la combattre de manière à réduire à un certain nombre d'esprits choisis, vrais successeurs des apôtres, ceux qui avaient le privilège d'être les vrais interprètes de la foi nouvelle.

On voit donc comment il y avait là le premier germe d'une succession de chefs spirituels dirigeant les groupes des fidèles. Mais une seconde influence vînt compléter celle-là, ce fut l'influence romaine.

Suivant la conception de saint Paul, le catholicisme se développe dans le monde gréco-romain dans lequel n'existait pas la tradition familière des inspirations divines; par suite, le nouveau public auquel s'adressait cette religion fut mieux disposé à accepter les limitations que les chefs de l'Eglise étaient naturellement disposés à introduire dans les manifestations d'inspirations

individuelles. En outre, le spectacle de l'organisation romaine dut être un excitant et un modèle.

Dès lors, les adhérents émanés du monde romain et même du monde grec, dont plusieurs avaient participé à l'organisation romaine apportèrent leurs habitudes d'esprit dans l'organisation de l'Eglise.

Telles sont les influences générales qui contribuèrent à l'organisation et au développement du sacerdoce.

On peut voir dans saint Paul le sentiment profond des conditions de l'organisation sacerdotale. (*Epître aux Galates*, chapitre IV, § II, — chapitre V.)

Nous voyons de plus en plus pendant cette période s'affirmer la prépondérance du sacerdoce ou, en d'autres termes, de l'Eglise, car l'Eglise ou l'ensemble des fidèles se condense dans le sacerdoce, comme l'ensemble des chrétiens se condense en Jésus, et Jésus apparaît ainsi comme le chef direct et spécial de l'Eglise ou du sacerdoce.

Nous pourrions citer un grand nombre de textes qui montrent pendant ces trois siècles la prépondérance croissante du sacerdoce catholique. Nous voyons, dans la seconde partie du IIe siècle, saint Irénée affirmer qu'il ne faut pas chercher la vérité en dehors de l'Eglise.

Voyons maintenant en quoi a consisté essentiellement l'organisation sacerdotale fondée pendant cette grande période.

Dès le début, à la tête de l'Eglise unique, surgit dans chaque ville un évêque *(surveillant)*; mais lorsque le nombre des fidèles augmenta, un seul individu devint insuffisant pour les diriger; de là la nécessité d'un plus grand nombre de chefs spirituels. Une très heureuse inspiration établit que ces nouveaux membres du clergé étaient subordonnés au chef unique qui dirigeait chaque ville et les environs, s'il y avait lieu; d'où la distinction capitale entre l'évêque et les prêtres. Les uns

comme les autres avaient le caractère sacré qui faisait d'eux, par une ordination spéciale, les successeurs des apôtres et les organes nécessaires de l'Eglise; mais le prêtre fut subordonné à l'évêque et l'évêque seul eut le droit sacré de l'ordination, c'est-à-dire de l'institution sacerdotale ou de l'opération par laquelle on devenait membre du clergé. On voit là une des causes essentielles par lesquelles put se fonder la hiérarchie catholique et sans laquelle la nouvelle religion eût avorté.

Il y avait, en outre, un ensemble d'obligations subordonnées, telles que les aumônes, les soins des malades et le détail des affaires matérielles de l'Eglise. Cela donna lieu à l'institution des *diacres,* ils faisaient partie du sacerdoce sans avoir le caractère définitif et sacré qui résultait de l'ordination.

Naturellement, les évêques des villes prépondérantes acquirent par cela même une importance supérieure qui se systématisa et devint officielle sous Constantin.

Enfin, pendant toute cette période, l'habitude croissante des conciles, ou des réunions d'évêques ou de prêtres assemblés pour traiter des affaires de l'Eglise, augmenta de plus en plus. On voit croître, à mesure que l'histoire se développe, l'action de ce sacerdoce qui se coordonne et s'organise de mieux en mieux.

Pendant que le catholicisme constituait ainsi le pouvoir indispensable à l'efficacité de son action, la propagande se continuait dans l'empire romain.

Dans cette propagande on a remarqué que le nom de saint Paul n'a pas été aussi souvent invoqué qu'on l'aurait cru. Cela est vrai, mais son système seul fut suivi et son impulsion seule fut efficace. Comme je l'ai fait remarquer, la mort de saint Paul empêcha une active propagande immédiate en Gaule et en Espagne, et, en effet, ce n'est qu'à partir du milieu du IIe siècle que le catholicisme pénètre en Gaule par l'établisse-

ment à Lyon des apôtres venus d'Asie-Mineure. Ce n'est guère que dans le IIIe siècle que ces deux éléments de l'Occident furent suffisamment pénétrés par la propagande catholique. Le Catholicisme atteignit ainsi ses limites naturelles. En Orient, il s'arrête essentiellement à l'Euphrate ; en Occident, à l'Océan et au Rhin, qu'il ne dépasse que plus tard, dans la première phase du moyen âge et par l'iucorporation de nouveaux éléments à la République occidentale. Cette religion n'est, en effet, que locale avec des prétentions à l'universalité ; c'est la conséquence du caractère subjectif de son dogme qui ne se précise et ne devient stable que par son rapport avec une situation déterminée dans l'espace et dans le temps. Pendant toute cette période, le rôle essentiel d'élaboration appartint à l'Orient, et ce n'est qu'au moyen âge que l'Occident joua le rôle prépondérant, non plus pour élaborer, mais bien pour appliquer.

Mais on se ferait une fausse idée de cette propagande du catholicisme si on s'imaginait que, même au moment où Constantin lui donna une consécration officielle, il avait converti l'ensemble de l'empire romain. Il n'en était rien.

D'abord, la grande masse des campagnes était restée, sinon hostile, du moins étrangère au catholicisme. Les catholiques se recrutaient surtout dans les villes ; mais, dans ces villes mêmes, ils ne constituaient qu'une minorité ; seulement cette minorité était coordonnée et active en face d'une majorité inerte et décomposée. La direction de la société devait donc leur appartenir finalement; c'est là d'ailleurs une loi sociologique fatale : le gouvernement et la direction n'appartiennent jamais en réalité au *nombre*, ils appartiennent à la minorité qui sait et qui veut, quand cette science et ce vouloir sont en rapport avec les nécessités d'une situation.

Nous avons dit que pendant la période initiale, c'est

à l'Orient surtout qu'est due l'élaboration dogmatique. Les résultats n'en furent directement arrêtés que dans le IVe et le Ve siècle par l'action des conciles, et l'intervention des grands docteurs dans les décisions. Celles-ci recevaient alors une sanction de la puissance temporelle; mais, sous l'influence de la situation, les bases posées par saint Paul furent graduellement développées, en respectant toujours et en invoquant l'autorité traditionnelle.

Ainsi, la notion capitale du rôle du Christ s'étend et se précise, le caractère divin, pressenti par saint Paul, se dégage de plus en plus, la conception philosophique du Verbe, telle que l'avait élaborée l'école d'Alexandrie et notamment Philon, vient se joindre et se fondre dans la notion du Christ à mesure que les adhésions philosophiques du monde grec devinrent plus nombreuses.

Le 4e évangile est l'expression de ce mouvement et le Christ devint ainsi le Verbe ou la sagesse même de Dieu, d'après laquelle il crée et dirige.

C'est encore pendant cette période que parurent ceux qu'on a nommés les apologistes.

Parmi ceux-là on doit signaler surtout saint Justin le martyr et Tertullien. Il est bon d'indiquer l'esprit de ce système d'apologie, qui s'est continué jusqu'à nos jours. Les apologies repoussent facilement les vagues accusations d'immoralité qui s'adressent toujours à toute nouvelle doctrine, et qui étaient d'autant plus faciles contre les chrétiens qu'ils mettaient plus de précautions dans leurs réunions pour éviter l'intervention de l'autorité.

Sous ce rapport, leurs réponses sont décisives. Mais ils ne se contentent pas de se défendre, ils attaquent énergiquement le polythéisme; et à cet égard, ils ont les inconvénients d'une doctrine absolue. Ils ne voient, dans cette grande religion polythéique, qui a tant fait

pour l'Humanité, qui a présidé aux grandes civilisations qui ont posé les bases de l'Humanité, qu'un ramassis de superstitions et d'immoralités.

Ce n'est pas là une appréciation sérieuse, qui, du reste, n'est devenue possible qu'avec le Positivisme, qui seul peut expliquer les grandes constructions du passé en les rapportant à leur destination temporaire et locale. Les apologistes catholiques ne sont pas moins exagérés et superficiels dans les qualités qu'ils s'attribuent à eux-mêmes.

Mais cette double disposition de mépris pour les autres et d'admiration pour eux-mêmes était nécessaire dans la pénible et difficile lutte que soutenaient ces réformateurs, et aussi à cause du caractère absolu de leur doctrine. Il faut remarquer, du reste, que, sauf saint Paul et Hildebrand, les directeurs du catholicisme ont plus brillé par la valeur morale que par la force intellectuelle. Et ils offrent trop souvent dans leurs œuvres le caractère littéraire et déclamatoire.

Pendant la période de fondation que nous examinons actuellement, la propagande catholique s'accomplit essentiellement par la prédication et l'action presque individuelles. L'enseignement de l'Église reposait essentiellement sur la tradition maintenue et interprétée par le sacerdoce. C'est alors que s'établit le grand principe catholique que le sacerdoce seul, s'inspirant de la tradition, était l'autorité visible, décrétait finalement ce qui devait être cru comme ce qui devait être repoussé. Mais le besoin de représenter les bases de cette tradition dans quelques ouvrages fondamentaux ne tarda pas à se faire sentir. M. Michel Nicolas (1) a traité cette question d'une manière complète et remarquable, et avec le caractère pleinement scientifique. Il faut d'abord re-

(1) Voir *Études sur le Nouveau Testament*, par M. Michel Nicolas.

marquer que la nouvelle doctrine ne s'est pas formulée dans un livre. Jésus n'a rien écrit, et saint Paul, le vrai fondateur, n'a écrit que des épîtres ou des lettres, dans lesquelles les questions dogmatiques étaient traitées à propos des divers incidents que faisait surgir son active propagande. Il n'y avait donc, au début, qu'un testament, l'Ancien Testament. Ce n'est qu'à la fin du IVe siècle, en 397, sous l'action de saint Augustin, qu'en Occident, le Nouveau Testament, ou le canon de la nouvelle loi fut définitivement arrêté et formé des vingt-sept œuvres distinctes qui le constituent. Résumons, en quelques mots, l'historique de cette construction.

On n'a fait, au début, aucun recueil d'ouvrages apostoliques, soit d'évangiles, soit d'épîtres. Ce n'est qu'à partir de la deuxième moitié du second siècle qu'on commence à lire, dans les réunions du dimanche, pour l'édification des fidèles, quelques livres ou parties de livres de la nouvelle loi. A la fin du deuxième siècle, il existe des recueils d'évangiles et d'épîtres, mais variables d'un lieu à l'autre et n'ayant pas encore le caractère officiel qu'ils ont acquis plus tard. A partir du IIIe siècle, ces recueils constituent un Nouveau Testament que Tertullien cite concurremment avec l'Ancien. Mais ce Nouveau Testament varie d'église à église, de docteur à docteur, sauf une partie fondamentale qui se retrouve essentiellement dans tous. C'est Origène qui, le premier, essaie un classement des divers ouvrages qui doivent former le canon du Nouveau Testament. Saint Athanase proclame le canon qui a été, plus tard, définitivement adopté sous l'action prépondérante de saint Augustin. Mais il faut remarquer que, conformément à son caractère directement social, l'Église d'Occident seule fixa définitivement le Nouveau Testament, et que, dans les Églises d'Orient, la question ne reçut jamais de solution précise. On conçoit, du reste, pour-

quoi la nouvelle doctrine ne pouvait émaner d'un livre qui en fut le point de départ systématique. Cette religion surgissait du concours d'un fondateur réel avec un fondateur hypothétique qui n'avait tout au plus donné qu'une première et vague impulsion. Cette première cause fondamentale empêchait nécessairement toute formulation systématique d'un livre unique. En second lieu, la résurrection, que les nouveaux fidèles croyaient prochaine, ne devait pas les disposer à formuler leur foi en un livre systématique.

Si nous examinons maintenant la manière dont a été arrêté le canon de la nouvelle loi, nous ne pourrons qu'admirer la sagesse politique du sacerdoce catholique. On a, en effet, réuni dans le Nouveau Testament un ensemble de productions du Ier siècle représentant les divers éléments qui avaient concouru à la fondation du Catholicisme, ou qui étaient venus se grouper autour de la fondation paulinienne. Les critiques modernes ont soumis le Nouveau Testament à une analyse en général très judicieuse, quoique péchant souvent par la disposition à vouloir résoudre les questions avec plus de précision que ne le comporte la nature des documents. Une chose était surtout importante : il fallait que le profond dualisme de saint Paul et des disciples de Jésus fût atténué, et que l'unité apparût, au début même de la fondation. Le livre des Actes des Apôtres résoud la question, en attribuant à saint Pierre la conception caractéristique de saint Paul sur la fondation d'une religion universelle ; et en adoucissant les luttes que l'Epître aux Galates nous représente en traits de feu. Et, depuis lors, l'Eglise, avec une grande sagesse sociale, a identifié, contre la réalité de l'histoire, Pierre et Paul. Je n'entre pas dans l'analyse détaillée de ces discussions, nécessaires pour fonder la théorie positive de la fonda-

tion catholique; elles reçoivent à leur tour de cette théorie une nouvelle lumière.

Le catholicisme arrêta donc ainsi les livres de la nouvelle loi. Mais néanmoins, la tradition interprétée par l'autorité visible du sacerdoce fut toujours et heureusement la solution finale des diverses questions. Pendant que le dogme s'élaborait ainsi graduellement sous l'impulsion et dans la direction tracée par Paul, l'organisation morale se développait aussi. On a exagéré, à un degré presque ridicule, la supériorité morale du catholicisme, néanmois il faut reconnaître le service immense rendu par la nouvelle religion. La culture morale fut, en effet, fondée en elle-même, en dehors de toute destination politique. On organisa donc ainsi systématiquement la culture des sentiments. D'un côté, l'on proclama la charité ou l'amour de son prochain comme précepte fondamental de la loi, et les manifestations de cette charité comme constituant nos principaux devoirs. Mais c'est surtout au point de vue négatif, encore plus qu'au point de vue positif, que la nouvelle loi fut caractéristique : elle s'adressa au plus perturbateur de nos instincts, à celui dont la destination est la plus équivoque, l'instinct sexuel. Saint Paul, à cet égard, insiste avec une rare énergie. Il dépasse même, on peut le dire, la limite en donnant à la virginité une prépondérance presque absolue et n'acceptant le mariage que comme une imperfection nécessaire. Les deux autres instincts contre lesquels le catholicisme entreprit une vigoureuse lutte furent la vanité et l'orgueil, quoiqu'il ne les distinguât pas suffisamment. Néanmoins il les combattit simultanément en proclamant l'humilité comme une des principales vertus chrétiennes.

Le problème moral comporte deux aspects, l'un positif : exciter nos bons sentiments ; l'autre négatif, que

l'on peut désigner sous le nom de purification, et qui consiste à diminuer l'intensité de nos instincts personnels. C'est surtout de cette seconde question que s'occupa le catholicisme en organisant la culture morale. Il ne s'occupa, au fond, que de la morale personnelle, fut très insuffisant pour la morale domestique, qu'il améliora surtout par la proclamation de la chasteté, et fut nul dans la morale sociale ; car, si le catholicisme a eu une action politique et sociale incontestable, il le doit, non pas à sa doctrine, mais au fait d'un pouvoir spirituel distinct du pouvoir temporel, et qui a surgi dans son sein. Mais toute organisation de la culture morale repose nécessairement sur l'institution de la *vie subjective.* Il faut concevoir celle-ci sous deux aspects : 1° quant à la variété, c'est-à-dire à la diversité des êtres avec lesquels nous vivons subjectivement; 2° quant à la systématisation ou à la coordination des divers aspects de la vie subjective vers une destination unique. Sous le second point de vue, la supériorité du catholicisme est évidente : il a, le premier, en effet, systématisé la vie subjective; car tous nos efforts doivent tendre finalement à vivre en Jésus-Christ et pour Jésus-Christ. De là cette construction étonnante de Jésus dieu et homme, que nous apprécierons dans notre prochaine séance. Si, comme cela n'est pas douteux, la grandeur de l'homme se mesure par l'étendue et la coordination de sa vie subjective, il est certain que l'on doit au catholicisme un des progrès les plus décisifs, puisqu'il a construit, par une longue culture, une race capable au plus haut degré de vie subjective. Il est certain, en effet, que, plus la civilisation se développe, et plus la vie subjective devient indispensable ; car il nous faut vivre avec des morts de plus en plus nombreux, des successeurs qui ne sont pas encore, et nous représenter le nombre croissant de nos contemporains; et cela dans les actes élémentaires de

notre existence, à moins de passer à l'état de misérable machine inconsciente. Le Positivisme seul peut apprécier l'immensité d'un tel service, que ne soupçonne même pas la métaphysique révolutionnaire.

Mais, si le catholicisme reste supérieur au polythéisme quant à la systématisation de la vie subjective, au début, il lui est inférieur quant à la variété. Mais, à mesure que le catholicisme s'est développé, il a remédié à cette infériorité inévitable au début. Nous voyons, en effet, le catholicisme, tout en maintenant la puissante systématisation de la vie subjective, en développer de plus en plus les divers aspects. D'abord il institue et, plus tard, coordonne le culte des saints. Comme base d'un tel culte, et, par une généralisation de la théorie paulienne de la *justification*, il pose le principe que les mérites des saints peuvent nous être imputés de même que les mérites de Jésus-Christ. Ces mérites constituent ainsi une sorte de capital moral utilisable pour tous les autres hommes. La création du purgatoire constitue une immense extension de la vie subjective ; car, de cette manière, nous sommes poussés à vivre avec ceux qui ne sont plus. Mais il y a plus ; nos mérites actuels leur sont imputables : le bien que nous pouvons faire doit adoucir leur sort. Le catholicisme, incapable de représenter scientifiquement la solidarité des morts et des vivants, l'a néanmoins proclamée dans une admirable conception théologique, dont la durée était nécessairement limitée et pouvait donner lieu à bien des abus, mais dont il a su tirer de merveilleux résultats pour l'amélioration morale de notre espèce.

Nous allons voir maintenant les principaux obstacles qu'a dû surmonter le catholicisme dans sa formation, en dehors, bien entendu, de la conversion même des individus. Il y a eu deux obstacles principaux, les hérésies et les persécutions : occupons-nous d'abord des hérésies.

L'hérésie est un phénomène tout à fait spontané dans le catholicisme et, on peut le dire, dans tout monothéisme, car la systématisation monothéique est nécessairement subjective, et déterminée par des raisons sociales et morales, sans comporter la vérification objective qui, dans l'ordre scientifique, peut faire cesser la divergence mentale. L'hérésie n'est rien autre chose que le défaut d'accord sur les conceptions subjectives du monothéisme. Aussi n'ont-elles pas cessé, pas plus dans l'islamisme que dans le christianisme, depuis l'origine de ces deux religions. C'est une des plus étranges prétentions du catholicisme d'être surtout une doctrine propre à établir l'unité mentale. Aussi ne l'a-t-il jamais réellement obtenue, quoiqu'au début, saint Paul, avec raison, ait proclamé la foi comme la qualité fondamentale du chrétien. Par suite, le catholicisme a été conduit, dès qu'il l'a pu, à l'emploi de la force comme complément de la persuasion; et cela avec d'autant plus d'âpreté que c'est une doctrine absolue, qui ne comporte ni approximation, ni mesure. Le catholicisme est la religion intolérante par excellence, témoin toute son histoire, depuis Constantin jusqu'à nos jours; et les sectes chrétiennes l'ont été autant que lui toutes les fois qu'elles l'ont pu. La confusion des deux pouvoirs propre à l'islamisme explique pourquoi cette religion a été infiniment plus tolérante que le catholicisme. La prépondérance religieuse y appartient sans conteste au pouvoir temporel; mais alors le point de vue religieux s'y trouve plus ou moins subordonné au point de vue politique, qui, par sa nature réelle, est nécessairement plus tolérant.

Une autre cause spéciale des hérésies propres au début du catholicisme, c'est qu'il fut obligé de surgir dans le monde grec, au milieu d'une métaphysique dissol-

vante et dispersive, qui avait développé des habitudes de discussion indéfinie.

Ce fut là le plus grave obstacle à l'avènement du catholicisme; et une saine théorie scientifique sanctionne la flétrissure que le catholicisme a infligée aux hérétiques. En effet, il est certain que l'hérésie supposait toujours des natures inférieures, sacrifiant les nécessités sociales à de prétendues nécessités mentales, sous l'impulsion, le plus souvent, d'une indisciplinable vanité. Les hérésies sont de diverses sortes et portent sur les divers aspects du catholicisme. Quelques-unes se rapportent à la prétendue origine judaïque du catholicisme; elles sont la continuation de la lutte de saint Paul contre ce qu'on a appelé les judéo-chrétiens. On peut citer parmi celles-là, surtout les *Ebionites*. Mais ces hérésies, concentrées en Judée, ou dans les environs, se sont obscurément éteintes, sans troubler essentiellement l'organisation du catholicisme. C'est surtout dans le monde gréco-romain qu'ont surgi les hérésies vraiment redoutables; sans parler, bien entendu, de celles qui apparurent au quatrième et au cinquième siècle. L'hérésie des *Montanistes* condamnée, en 173, au concile d'Héraclée en Phrygie, porta sur la morale. Elle consistait en une exagération extrême de rigorisme moral, qui n'admettait ni retour, ni concession. La sagesse sacerdotale réagit contre un tel excès, si dangereux dans la pratique. Une autre hérésie, qui eut une action bien autrement durable, puisqu'elle eut saint Augustin pour partisan pendant de nombreuses années, et qu'elle a duré pendant le moyen âge, le *Manichéisme*, fit courir de graves dangers au catholicisme. Elle surgit en Perse, et se développa d'abord sur les limites du monde romain et du monde persan. Elle consistait à admettre deux principes, l'un bon et l'autre mauvais; elle com-

promettait par là le monothéisme et, par suite, la systématisation morale qui repose sur lui. Une des plus énergiques luttes de saint Augustin converti a été contre le manichéisme qu'il avait primitivement adopté. Mais la plus redoutable, peut-être, des hérésies surgit pendant la fondation du catholicisme, c'est le *Gnosticisme* : il apparaît en Asie-Mineure, vers 115, au commencement, par conséquent, du second siècle. Et, peut-être, peut-on en trouver auparavant des traces assez caractéristiques. La *Gnosse* était, au fond, une exagération dissolvante de la partie métaphysique du catholicisme. Les gnostiques admettaient entre Dieu et l'homme une suite d'êtres intermédiaires désignés par le nom d'*Eons* : ils poussaient, dès lors, la nouvelle doctrine dans la voie des divagations métaphysiques indéfinies, qui auraient empêché la stabilité mentale, à la fois si nécessaire et si difficile dans le monothéisme ; car, quand même il serait vrai qu'on eût pu substituer au monothéisme catholique un monothéisme équivalent, il est certain qu'il était dangereux et antisocial de le tenter ; ce qu'il fallait d'abord, c'était se mettre d'accord. Le danger que le gnosticisme a fait courir au catholicisme a été d'autant plus grave qu'il trouvait un appui dans les habitudes métaphysiques de cette époque. Mais les luttes successives contre ces hérésies ont eu l'utilité de consolider le clergé catholique en poussant à des réunions d'évêques et de prêtres, qui, sous le nom de conciles, ont non seulement maintenu la tradition catholique, mais l'ont aussi développée dans la direction même de sa première impulsion. Le groupement est devenu aussi plus intime, et l'Eglise a surgi, mieux coordonnée et plus puissante, des luttes mêmes qui tendaient à la compromettre. Une heureuse coordination sacerdotale fut donc un résultat de ces luttes dangereuses.

Un second obstacle plus passager et moins grave fut celui qui provint des persécutions. Les catholiques ont ridiculement et même odieusement exagéré l'oppression des empereurs romains. Gibbon, le premier, et d'une manière décisive, a fait justice de ces exagérations, auxquelles se prête si bien le vague presque indéfini du style ecclésiastique qui, institué dès le début, s'est conservé jusqu'à nos jours. Il faut remarquer, en premier lieu, que le monde romain était essentiellement tolérant. Cela tenait, d'un côté, à la prépondérance du pouvoir politique et, de l'autre, au caractère peu systématique du polythéisme. Mais le monde antique, et surtout Rome, au temps de l'empire, montraient la plus large tolérance. Cela résultait, du reste, de la nécessité où était le gouvernement romain de faire vivre sous une même direction politique des populations ayant des cultes si divers. Le gouvernement romain n'était donc pas persécuteur ; il était tolérant, au contraire, par la nature même de sa construction. Aussi, jusqu'à Dioclétien, il n'y a pas eu de persécution, au sens véritable de ce mot. Il y a eu des actes isolés déterminés par des raisons civiles et politiques bien plus que religieuses, et dont les catholiques, avec leur emphase habituelle, ont singulièrement exagéré l'intensité. Il est utile néanmoins de remarquer que le caractère nécessairement intolérant de tout monothéiste se montre dans la conduite du monothéiste Marc-Aurèle, opprimant les monothéistes chrétiens. Et cette observation est plus frappante quand on compare cette conduite à celle du noble génie émancipé d'Adrien.

La seule persécution vraiment caractéristique fut celle de Dioclétien, qui fut, au fond, imposée à ce grand politique par le fanatisme étroit de Galère, et dont les effets furent compensés, au moins dans les Gaules et en Bretagne, par la sage tolérance de Constance-Chlore.

Mais qu'est-ce, après tout, si l'on compare cette persécution aux flots de sang que le catholicisme a fait répandre depuis Constantin jusqu'à nos jours? Quelques mois de Philippe II et du duc d'Albe ont plus fait comme sang répandu, que toutes les prétendues persécutions des empereurs romains. Néanmoins, en éliminant ces exagérations déclamatoires, il faut reconnaître que beaucoup de chrétiens, de toutes les classes et des deux sexes, surent mourir pour leur religion avec énergie et dévouement. Il faut reconnaître aussi qu'à cet égard, comme à tant d'autres, les catholiques ont singulièrement exagéré leur supériorité; car, si les martyrs mouraient avec courage, ils avaient devant les yeux la perspective d'une récompense immédiate, ce qui rend leur dévouement bien inférieur à celui de tant de nobles Romains qui moururent pour la patrie sans autre désir de récompense que l'honorable respect de leurs concitoyens pour leur mémoire. Et, à ce sujet, il faut remarquer que ce n'est que par un effort de foi théologique qu'on peut voiler ce qu'a de puéril la conception du sacrifice de Jésus, puisqu'il avait l'intime conviction de ressusciter trois jours après.

Quant à la prétendue démonstration de la vérité du catholicisme tirée de l'existence des martyrs, il n'est réellement pas nécessaire d'en faire justice. L'on est vraiment peiné de voir le génie de Pascal formuler ces puérilités, en proclamant doctoralement qu'il croit à la vérité d'une religion dont les sectateurs se font tuer. La mort des martyrs prouve, en effet, qu'ils croyaient à leur doctrine, mais non pas qu'elle fût vraie. Il résulterait, en effet, de la proposition de Pascal, ce théorème singulier que toute croyance sincère est par cela même vraie. Quoi qu'il en soit, le catholicisme grandit pendant ces trois siècles et se constitua au milieu de ces obstacles. Au commencement du quatrième siècle, il formait

dans le monde romain une minorité fortement organisée. Elle acquit, par le décret de Milan, la tolérance, puis, bientôt après, la prépondérance officielle ; car la tolérance ne fut qu'un instant dans l'histoire. Disparue sous la domination chrétienne, elle ne devait reparaître enfin qu'au moment de sa décadence.

Nous avons ainsi conduit le catholicisme jusqu'au moment de sa reconnaissance officielle : il nous faudra les deux prochaines séances pour apprécier sa constitution dogmatique et son organisation politique.

Dans cette période de fondation, comme je l'ai déjà indiqué, les catholiques constituèrent en une même doctrine ces traditions distinctes qui ne convergeaient que par certains côtés, comme dans l'identification de Pierre et de Paul et de celui-ci avec Jésus. Ils le firent d'une manière absolue et il ne pouvait en être autrement ; mais, à mon avis, ils étaient supérieurs, non seulement socialement, mais même mentalement, aux critiques modernes qui, en sens inverse, ne font ressortir que les différences, sans voir que, dans les réalités effectives de l'histoire, il s'établit un équilibre entre les côtés cohérents des doctrines diverses. Cela se fait plus ou moins spontanément, et les docteurs catholiques l'ont cherché, guidés par le sentiment d'une haute destination sociale, mais avec des subtilités inévitables, que le Positivisme seul peut faire disparaître.

LES GRANDS TYPES DE L'HUMANITÉ

APPRÉCIATION

Des principaux Types de l'évolution catholique

(St-Paul, St-Augustin, Hildebrand, St-Bernard, Bossuet)

TROISIÈME LEÇON (1).

SAINT AUGUSTIN. — L'ÉLABORATION DOGMATIQUE DU CATHOLICISME

(27 novembre 1892).

I. — *Vues générales sur l'ensemble de l'élaboration dogmatique du catholicisme.*

Toutes les bases du dogme catholique établies par saint Paul se sont graduellement développées toujours dans la même direction. Il faut étudier d'une manière générale, mais précise, ce développement et d'abord indiquer la loi qui y préside.

La coordination opérée par saint Paul avait été déterminee par des raisons subjectives tirées des besoins

(1) Cette leçon a été professée au Collège de France, le Dimanche 27 Novembre 1892, de 3 heures à 5 heures.

moraux et sociaux auxquels devait satisfaire cette coordination.

Or, la loi qui préside à la fondation du dogme est exactement la même que celle qui gouverne son développement, c'est-à-dire, qu'en effet, les divers perfectionnements qui sont successivement apportés aux conceptions de saint Paul respectent d'abord les bases de ces conceptions, et sont déterminés aussi par la destination morale et sociale du dogme.

C'est ainsi que s'est établie l'homogénéité incontestable du dogme catholique; de sorte que ce dogme va se développer dans une direction uniforme, sous l'influence de sa destination. Son application est double; elle consiste, d'un côté, dans l'organisation du perfectionnement moral de chaque individu et, d'un autre côté, dans la fondation d'un pouvoir spirituel, distinct du pouvoir temporel, qui reste toujours la condition nécessaire de l'efficacité morale du catholicisme.

Pour bien comprendre le développement qu'a reçu le dogme catholique dans les cinq siècles de sa fondation, il faut condenser en une formule simple l'œuvre de saint Paul. Saint Paul a voulu fonder une religion universelle, ayant pour base le monothéisme, présidant à une morale générale et à une réformation intime, ayant la vie future pour sanction finale. La base dogmatique consiste dans la théorie de la distinction de la nature et de la grâce, Dieu se réserve exclusivement ce dernier domaine, et il prédestine, par sa volonté, les individus à la réception de cette grâce, obtenue par les mérites de la mort de Jésus-Christ.

Jésus-Christ est conçu, non pas encore comme un Dieu, mais comme étant supérieur à l'homme et aux anges. De manière qu'il est lancé par saint Paul dans la voie directe de sa divinisation. La partie cultuelle spécialement propre à la nouvelle religion consiste dans le

baptême et le repas eucharistique, symbole du repas de Jésus avec ses disciples. Enfin, les bases d'un pouvoir spirituel distinct et indépendant sont établies dès le début.

Tels sont les éléments essentiels qui vont se développer et se compléter sous l'influence des nécessités de la situation. Il est nécessaire d'indiquer le procédé logique d'après lequel on perfectionne des principes fondamentaux. Le procédé consiste toujours à rattacher chaque nouvelle notion aux bases traditionnelles primitivement posées. Les raisons invoquées consistent toujours dans l'autorité des antécédents et non point dans une déduction logique, encore moins dans des inductions résultant d'une investigation nouvelle.

Enfin la formulation, d'après un tel procédé, des vues nouvelles est attribuée à l'autorité sacerdotale des évêques réunis en concile, qui finit par se réduire à l'autorité papale.

Nous tenons ainsi la formule abstraite de toute cette évolution dont la plus grande intensité a lieu pendant les cinq premiers siècles.

Si nous examinons maintenant comment s'est accomplie effectivement cette élaboration, nous verrons qu'elle est due essentiellement à l'Eglise grecque ou orientale. L'Eglise véritablement latine (Gaule, Italie, Espagne), n'y intervient que secondairement; acceptant avec sagesse les décisions orientales, elle est surtout préoccupée d'applications sociales et morales.

La liste des conciles œcuméniques met en lumière la proposition que je viens d'énoncer.

TABLEAU DES CONCILES DU IVe AU VIIIe SIÈCLE

DATES	LIEUX	Assistants	Orientaux	Occidentaux
325	Nicée.	318	315	3
381	Constantinople.	150	149	1
431	Ephèse	68	67	1
451	Chalcédoine	353	350	3
553	Constantinople.	164	158	6
680	Id.	56	51	5

(Guizot, *Histoire de la Civilisation en France*, tome I, page 348. Paris 1840.)

Il faut remarquer, du reste, que le pouvoir temporel a eu une grande influence sur ces conciles, soit pour les aider, soit pour les contrarier. C'est à partir de Constantin, en effet, que se décident définitivement dans ces grandes réunions quelques-unes des questions les plus capitales préparées par les siècles précédents. Les empereurs ne décident pas eux-mêmes, mais ils facilitent la réunion des conciles et finissent, surtout depuis Théodose, par donner à ces décisions une sanction légale.

Quant à l'Eglise latine ou romaine, nous verrons qu'elle a seule opéré les grandes applications sociales du catholicisme et a été seule à ce sujet vraiment efficace. De telle sorte que, quoique les deux éléments du monde antique aient vraiment concouru ensemble, la distinction entre l'évolution romaine et l'évolution grecque s'est néanmoins maintenue dans cette production suprême du catholicisme.

Abordons maintenant les conceptions dogmatiques du catholicisme, en commençant par la plus capitale, puisqu'elle sert de base à toutes les autres, à savoir la théorie de l'Être suprême.

L'homme, à mesure surtout que la civilisation dans laquelle il vit se développe et se complique, a besoin d'un régulateur extérieur à lui, qui détermine et précise les manifestations de son activité, de son intelligence et de ses sentiments. L'état social complique tellement notre activité cérébrale, les impulsions qui la caractérisent sont si nombreuses et souvent si divergentes que, sans une action extérieure puissante et régulatrice, nous flotterions dans d'infinies divagations.

En premier lieu, il est nécessaire que nous subissions pour toutes les conditions fondamentales de notre existence une véritable fatalité. Cette fatalité se manifeste d'abord par les lois immuables du monde. Notre liaison à un siège déterminé, la planète ou une portion déterminée de cette planète, nous soumet aux lois astronomiques, physiques et chimiques. Mais nous subissons aussi le poids des fatalités sociologiques, d'abord par l'action du passé qu nous lie d'une manière de plus en plus précise à des conditions sociologiques que notre naissance représente, car elle détermine pour nous l'époque de la civilisation, la société particulière, et même la famille.

Cette action du passé se combine avec celle du présent qui nous règle d'après les lois précises de la solidarité. Il y a plus, c'est à travers le milieu social que nous subissons l'action du monde, et c'est par l'action sociale qu'il se trouve modifié dans une mesure sans doute secondaire en elle-même, mais importante pour nous.

En somme, donc, l'on peut considérer la société comme résumant pour nous l'ensemble de toutes les fatalités que nous subissons, mais cette domination de la société représente aussi notre puissance modificatrice secondaire des choses, puisque c'est par elle et par elle seule que nous pouvons l'accomplir.

La société représente donc pour nous un véritable Être suprême, et c'est par rapport à elle que toute notre

vie individuelle peut être réglée, car nous pouvons concevoir notre activité comme ayant pour but de servir la société, notre intelligence ayant pour destination de la connaître, et notre affection de l'aimer. Aimer, connaître et servir la société ou la patrie à laquelle nous appartenons, tel est donc le but de l'existence humaine.

Mais cet Être suprême, quoique composé surtout de morts, ne peut néanmoins persister sans l'intervention active de chacun de ses membres, et la patrie ne peut pas dire comme Dieu dans l'*Imitation* :

Je te suis nécessaire et tu m'es inutile,

quoiqu'elle soit supérieure à chacun de ses membres. Et il y a dès lors homogénéité entre la patrie et chacun de ceux qui la composent, et réciprocité de services rendus. Il faut même comprendre que, si c'est la notion d'une patrie déterminée qui règle et idéalise notre existence, la Famille nous prépare et l'Humanité nous complète.

La nécessité d'un tel Être suprême s'est fait sentir nécessairement et de plus en plus à mesure que la société s'est développée, et comme l'esprit scientifique et philosophique était encore incapable de nous révéler suffisamment le véritable Être suprême, l'Humanité y a suppléé par la création de tuteurs subjectifs qui ont été les dieux, et auxquels on a attribué, avec plus ou moins de convenance, les propriétés qui permissent de remplir les conditions nécessaires auxquels le véritable Être suprême est assujetti pour atteindre sa vraie destination.

C'est à ce point de vue qu'il faut juger les diverses théories de Dieu qui ont été données par les théologiens et les philosophes. En outre, la patrie à laquelle nous appartenons a une durée infiniment plus grande que la nôtre, et les services que nous aurons pu rendre, quelque minimes qu'ils puissent être, laisseront des traces nécessaires dans l'existence de cet être collectif auquel

nous appartenons; ce qui nous assure une immortalité subjective proportionnelle à notre mérite, même quand notre nom serait rapidement oublié.

Mais comme la valeur de chaque individu est une condition nécessaire de l'existence de la patrie elle-même, il en résulte la nécessité d'un développement et d'un perfectionnement le plus grand possible dans chaque individualité particulière; ce qui suppose un degré le plus grand possible d'indépendance personnelle. Le service de la patrie combine donc la subordination et l'indépendance dans le développement de notre existence, ainsi réglée pour la poursuite d'un but supérieur extérieur à nous.

Néanmoins, il faut remarquer que ces diverses patries agissent plus ou moins les unes sur les autres et qu'elles tendent à former un Être suprême plus étendu et qui embrassera la planète entière : c'est l'Humanité.

Cette Humanité est en voie de formation, mais nous pouvons, à l'abri de tout arbitraire, la concevoir dans la limite idéale vers laquelle elle marche; de telle sorte que sa conception est à la fois réelle et idéale; et, sous ce second rapport, elle est une source de perfectionnement en présentant à tous nos efforts un grand type à réaliser.

L'Humanité est donc le véritable Être suprême que nous devons aimer, connaître et servir. Mais il faut concevoir que la Famille et la Patrie en sont deux éléments nécessaires pour satisfaire plus ou moins inconsciemment aux conditions indispensables de l'action de tout Être suprême. Cette théorie positive de l'Être suprême ou de l'Humanité permettra seule de bien juger la nature des créations des dieux destinés à en remplacer la notion définitive.

On ne sera pas étonné de voir que le théologisme, doctrine nécessairement insuffisante, n'a pu résoudre la

question que d'une manière approximative et avec de grandes complications.

Dans le polythéisme, la condition d'homogénéité entre l'Être adoré et ses adorateurs est suffisamment remplie; mais la condition de dignité de l'Être, ou des Êtres suprêmes, est vraiment insuffisante; d'autant plus que le polythéisme ne comportait qu'à un très faible degré une réelle systématisation. Mais le monothéisme nous présente de bien autres difficultés. Nous avons souvent établi que le monothéisme seul, dans l'ordre théologique, comporte une véritable systématisation morale. La croyance en un Être unique satisfait évidemment à la condition de prépondérance et de dignité; mais il n'en est pas de même de la condition non moins indispensable de l'homogénéité entre l'adorateur et l'être adoré; car quel rapport peut-il y avoir entre l'homme et un Être tout puissant, infiniment bon, infiniment sage? Comment le connaître? Comment l'aimer? Comment le servir? Peut-il réellement servir d'idéal? Evidemment non; car, pour nous, la conception de la toute-puissance est contradictoire avec celle d'une bonté et d'une intelligence infinies. L'être qui peut tout ne peut avoir que des caprices; car la sagesse suppose la subordination de nos efforts à des nécessités extérieures, qu'apprécie notre intelligence et que notre mutuel dévouement nous aide à vaincre. Un dieu tout puissant n'est donc pas un véritable idéal qui puisse guider nos efforts. En second lieu, la conception du pur monothéisme n'est vraiment pas compatible avec l'existence d'un pouvoir spirituel distinct et indépendant du pouvoir temporel; car qu'est-ce que le sacerdoce, si ce n'est l'organisation des interprètes coordonnés de l'Être suprême ayant pour mission de diriger l'idéalisation humaine, en manifestant constamment la volonté d'un être à la fois supérieur et

inaccessible? Aussi le déisme pur conduit-il à la suppression de tout sacerdoce, et l'islamisme, qui, sans arriver au pur déisme, s'en est rapproché, a-t-il déterminé la confusion des deux pouvoirs, et, par suite, il ne nous a pas offert un vrai sacerdoce. On voit, d'après la théorie que je viens d'expliquer, à quelle difficulté profonde la systématisation morale catholique fondée sur le monothéisme se trouvait acculée, difficulté qu'il fallait résoudre à tout prix, sous peine d'une absolue insuffisance; car, avec le pur monothéisme, il était évidemment impossible d'établir ni une systématisation, ni un culte; et la situation romaine ne permettait nullement à saint Paul de fonder comme Mahomet son monothéisme sur la confusion des deux pouvoirs. Assurément il n'était pas possible à saint Paul de concevoir la théorie systématique que le génie seul d'Auguste Comte a pu réaliser; mais sa puissante intelligence, excitée par une incomparable sociabilité, lui a fait pressentir avec une profondeur inouïe la condition nécessaire de sa rénovation. Il y a satisfait par sa conception du Christ, qui, sans être encore absolument un dieu, est néanmoins plus qu'un homme, et devient l'objet plus direct de nos adorations; de telle sorte que les bases de l'étonnante construction du Christ se trouvent réellement posées. Christ est homme, il a souffert pour nous, il y a donc homogénéité entre lui et nous; mais il y a aussi prépondérance, puisque, plus qu'homme, il est vraiment le fils de Dieu; et nos hommages ne s'adressent à Dieu qu'à travers le Christ et par son intermédiaire. La condition d'homogénéité et de dignité se trouve ainsi satisfaite, et Jésus-Christ apparaît, dès lors, comme le chef direct du sacerdoce qui doit diriger la coordination morale. C'est dans cette voie puissamment tracée par saint Paul que va s'accomplir l'évolution graduelle de la conception du Christ. Elle se précisera par les luttes mêmes surgies

des diverses hérésies qui ont méconnu l'un ou l'autre des éléments de cette construction si complexe et si étonnante. Partie de saint Paul, qui en a posé les vraies bases, elle se termine, après plusieurs siècles, par le formulaire du concile de Nicée.

Voici la formule orthodoxe :

« Nous croyons en un seul Seigneur Jésus-Christ, « fils de Dieu, fils unique du Père, Dieu né de Dieu, « lumière émanée de la lumière, vrai Dieu, né du vrai « Dieu, engendré et non pas fait, consubstantiel à son « Père. »

La première condition était de faire cesser enfin le caractère indécis du Christ, comme intermédiaire entre Dieu et l'homme, et de lui concéder enfin, d'une manière précise, le caractère divin. Un premier pas est accompli, à ce sujet, très peu de temps après saint Paul; et le quatrième évangile, ou l'évangile dit de saint Jean, en est la formation.

Nous avons vu, dans l'appréciation de la philosophie grecque, comment a surgi la théorie métaphysique de l'abstraction. Les spéculations alexandrines ont développé de plus en plus la partie métaphysique de cette doctrine en en voilant la partie positive. Les Alexandrins ont ainsi été amenés à concevoir en Dieu, comme profondément distincte, l'intelligence, ou le λογος, siège des idées éternelles. Par une réaction incontestable, quoique nous ne puissions pas en suivre les traces, du platonisme alexandrin sur le catholicisme, le Christ fut conçu, au moins dès le début du second siècle, comme l'incarnation du *Verbe*, ou de l'intelligence même de Dieu (1). La conception du Christ comme Dieu, indépendant du Père, et néanmoins ne formant qu'un avec

(1) Malebranche a dit : le Verbe est le lieu des intelligences comme l'espace est le lieu des corps.

lui, était ainsi posée. Mais la formulation précise et définitive d'une telle théorie n'eut lieu que dans le concile de Nicée, à la suite des luttes suscitées par Arius. Disons quelques mots et de ce personnage et de sa théorie.

Arius était né en Cyrénaïque ; il fut prêtre à Alexandrie; et il mourut, en 328, à Constantinople, laissant après lui une des hérésies les plus redoutables que le catholicisme ait eu à affronter. Arius nie la divinité du Christ : il affirme que le Verbe est une créature, sans doute une créature supérieure à toutes les autres, créée avant toutes les autres, mais néanmoins inférieure au Père; car, disait-il, il est impossible qu'un fils soit coéternel à son père. Par suite le Christ apparaissait comme une sorte de divinité, mais créée, n'ayant pas toujours existé. Cette doctrine était fort dangereuse; car elle aurait amené graduellement à ce qui fut depuis le *Socinianisme*, c'est-à-dire l'affirmation que Jésus n'est qu'un simple prophète, ce qui détruisait toute l'économie du système catholique, et ce qui était effectivement contraire au vrai mouvement d'évolution du catholicisme. Après de longues discussions qui eurent lieu surtout à Alexandrie, l'Arianisme se développant de plus en plus, Constantin se décida à convoquer à Nicée, en Bithynie, un concile qui fut le premier concile œcuménique. La réunion du concile eut lieu en 325. Constantin, fort étranger à ces discussions théologiques, et incapable même d'en comprendre toute la vraie portée, jugeait la question surtout en politique, et espérait pacifier l'Église par une de ces transactions que comporte la pratique politique. Après de longues discussions, dans lesquelles il est inutile d'entrer et dont les détails se trouvent dans toutes les histoires ecclésiastiques, le concile décida que le fils est consubstantiel (ομοουσιος) au père, et non pas (ομοιουσιος) *semblable au père*. Le pas décisif était accompli par cette formulation définitive. Sans

doute tout cela est fort contradictoire et presque incompréhensible, mais néanmoins indispensable, d'après ce que nous avons dit précédemment. Au point de vue politique, le Christ étant Dieu et étant égal au Père, et étant, en même temps, le chef direct de l'Eglise, ou du sacerdoce proprement dit, il en résultait pour celui-ci une véritable condition d'indépendance et de pouvoir; car il se trouvait avoir pour chef propre et distinct un dieu même. L'hérésie d'Arius avait conduit à formuler la divinité du Christ, et, par suite, à assurer en lui le caractère fondamental de prépondérance et de dignité, mais la condition d'homogénéité entre les adorateurs et l'être adoré, condition non moins indispensable, se trouvait voilée. Deux grandes hérésies, celles de Nestorius et d'Eutychès, permirent de formuler avec précision ce qui, au fond, était dans la conception de saint Paul et s'était traditionnellement développé depuis lui, à savoir la combinaison de la nature divine avec la nature humaine.

La première de ces hérésies fut celle de Nestorius. Nous allons en faire un historique sommaire et nous apprécierons ensuite la solution donnée par le concile d'Ephèse et acceptée par l'Eglise catholique à la question soulevée par Nestorius.

Nestorius, né près d'Antioche, fut élevé au siège de Constantinople en 428. Préoccupé des questions soulevées par Arius sur la nature du Christ, il fut conduit à une théorie spéciale sur la combinaison entre la nature divine et la nature humaine en Jésus-Christ. Il voulut résoudre le problème de cette combinaison et, en interprétant certains textes, il donna la solution suivante : il admit que les deux natures donnaient lieu à deux personnes, ces deux natures étant pour lui plutôt juxtaposées que combinées en un terme unique. Selon lui, il y avait donc en Jésus-Christ deux personnes. Cette con-

ception, soutenue par un homme actif, d'une grande pureté de mœurs, au dire même de ses adversaires, et occupant le siège principal de l'Orient, eut bientôt de nombreux partisans. Mais Nestorius trouva dans saint Cyrille, évêque d'Alexandrie, neveu et successeur de Théophile, l'ennemi acharné de saint Jean Chrysostome, un redoutable adversaire. Doué comme son oncle d'une rare activité, il organisa contre Nestorius une puissante opposition. Il proclama qu'il y avait en Jésus une nature divine et une nature humaine, mais que les deux natures étaient intimement combinées et, suivant l'expression officielle, leur union était *hypostatique*, de telle sorte qu'il n'y avait qu'une seule personne.

Un concile fut réuni à Ephèse en 431 pour décider la question. Le concile condamna Nestorius, accepta la solution de saint Cyrille et déclara officiellement qu'il y avait en Jésus-Christ deux natures, mais une seule personne. Le concile avait décidé avant l'arrivée des envoyés de l'Eglise d'Occident, mais ceux-ci sanctionnèrent sa décision et la théorie de saint Cyrille devint celle de l'Eglise catholique. Il y a plus, malgré la moralité assez suspecte de Cyrille, la papauté, appréciant la grandeur du service rendu à la fondation du dogme catholique, a élevé Cyrille d'Alexandrie au rang des saints. Théodose II obligea ensuite Nestorius à quitter le siège de Constantinople et cet évêque se retira dans un monastère, d'où il continua néanmoins à agir sur ses adhérents.

Les luttes violentes provoquées par cette hérésie se compliquèrent, du reste, d'un schisme provoqué par Jean, évêque d'Antioche, blessé dans sa vanité de ce que le concile d'Ephèse eût décidé avant son arrivée et celle des évêques qui l'accompagnaient. Mais, si le schisme finit bientôt par s'éteindre, il n'en fut pas de même de l'hérésie, elle subit de violentes persécutions, Nestorius

avait donné lui-même l'exemple en exerçant les plus brutales violences contre les ariens. Quoi qu'il en soit, les nestoriens furent obligés de se retirer sur les bords de l'Euphrate et au-delà et quelques-uns pénétrèrent jusqu'en Chine.

Les nestoriens ont d'ailleurs joué un rôle important, car c'est surtout par leur intermédiaire que la philosophie et la science grecques, transmises aux Abbassides, fournirent le point de départ de l'admirable évolution mentale qui fera vivre éternellement le nom de Bagdad. Une saine philosophie scientifique doit approuver la solution catholique, sagement adoptée par l'Occident et, par suite, blâmer l'hérésie nestorienne.

En effet, il est évident que pour que l'Etre divin, qui combinait en lui la nature divine et la nature humaine, fût susceptible de développer en nous une adoration convenable et une action morale vraiment efficace, il fallait nécessairement qu'il se présentât à nous comme une personne unique ; sans cela l'adoration eût été dispersive et la contemplation se fût portée ou sur l'une ou sur l'autre des deux personnes ; tandis que le vrai et décisif problème consistait à offrir à notre habituelle contemplation un être parfait en tant que dieu et néanmoins homogène avec l'adorateur en tant qu'homme. Sans aucun doute et d'une manière abstraite, cette conception paraît contradictoire et incompréhensible quand on conçoit la Divinité avec ce caractère de perfection absolue en puissance, en intelligence et en affection ; mais néanmoins la théorie scientifique de la nature humaine, en éliminant le côté métaphysico-catholique, permet de concevoir l'image d'une telle combinaison qui en assure l'efficacité.

Pour le Positivisme, l'homme est un être unique ; mais cet être n'est pas simple à la manière absolue des métaphysiciens. Il est au fond une résultante, et cette

résultante provient surtout de deux forces distinctes au point de vue des mobiles cérébraux de nos actions : l'altruisme et l'égoïsme ; l'intelligence appréciant les moyens d'exécution que le caractère assure. L'altruisme représente le côté idéal ou divin de notre nature et l'égoïsme le côté inférieur ou humain. De telle sorte qu'il y a effectivement deux natures et une personne. Dans la contemplation de cet être que nous adorons : par l'une des deux natures nous sommes dans un rapprochement plus intime avec lui, et par l'autre, plus idéale, il nous excite et nous règle.

Mais une seconde hérésie, celle d'Eutychès, surgit bientôt de la lutte même du catholicisme contre les nestoriens ; exposons d'abord l'histoire sommaire de cette hérésie.

Eutychès était abbé d'un monastère auprès de Constantinople. Il fut ardent à soutenir la lutte contre les nestoriens ; et comme il insistait très vivement sur l'unité de personne dans Jésus-Christ, cela le conduisit bientôt à une hérésie contraire à celle de Nestorius et non moins dangereuse. Il enseigna que la nature humaine se confondait tellement avec la nature divine qu'elle s'y perdait absolument. Et suivant sa comparaison, la nature humaine était comme une goutte d'eau qui se perd dans la mer. La doctrine d'Eutychès se propagea d'autant plus vite parmi les moines que ceux-ci avaient pris énergiquement parti contre Nestorius, et que la doctrine d'Eutychès pouvait leur paraître une manifestation extrême contre l'hérésie ; Eusèbe de Dorylée, qui avait lutté contre Nestorius, et qui était ami d'Eutychès, après avoir essayé de le ramener à d'autres idées, soumit la question à des évêques assemblés à Constantinople. Eutychès refusa de paraître : le concile condamna sa doctrine, lui enleva la conduite de son monastère et fit appel à un autre concile. L'empereur en

convoqua un à Ephèse, mais composé de partisans d'Eutychès et dont le président, Dioscore, patriarche d'Alexandrie, lui était complètement dévoué. Le concile, malgré l'opposition des légats du Pape saint Léon, approuva les doctrines d'Eutychès. La chose resta en l'état jusqu'à la mort de Théodose II, qui maintint les décisions du concile d'Ephèse. Mais Marcien, son successeur, en l'an 450, sous l'inspiration de sa femme Pulchérie, convoqua un concile à Chalcédoine pour traiter de nouveau la question. Il confirma les décisions du concile de Constantinople contre les doctrines d'Eutychès, contre sa personne et ses adhérents. « Le concile déclare que, suivant les écrits des SS. Pères, il fait profession de croire un seul et unique Jésus-Christ, Notre Seigneur, fils de Dieu, parfait en sa divinité et parfait en son humanité ; consubstantiel à Dieu, selon la divinité, et à nous, suivant l'humanité : Qu'il y avait en lui deux natures unies sans changement, sans division, sans séparation ; en sorte que les propriétés des deux natures subsistent et conviennent à une même personne qui n'est point divisée en deux, mais qui est un seul Jésus-Christ, fils de Dieu, comme il est dit dans le Symbole de Nicée. » En 451, après le concile de Chalcédoine, Marcien donna force de loi à ces décisions, et, dès 454, il n'est plus question d'Eutychès. Mais son hérésie était bien loin d'être détruite : les luttes des eutychéens contre les catholiques durèrent jusqu'à l'invasion des mahométans, et l'eutychéisme se conserva jusque de nos jours parmi les chrétiens d'Egypte ; les Arméniens diffèrent aujourd'hui des catholiques, en ce qu'ils repoussent le concile de Chalcédoine. Ces luttes furent sanglantes : les empereurs de Constantinople y prirent, jusqu'à l'invasion islamique, une part ardente ; et ces dissensions religieuses, comme celles des nestoriens, ne contribuèrent pas peu au succès du monothéisme arabe.

Si maintenant nous voulons porter un jugement sur la doctrine d'Eutychès, nous serons conduits à approuver absolument la conduite du concile de Chalcédoine, et, par suite, nous approuverons la doctrine de l'Eglise catholique. Cette doctrine est, en effet, conforme à la destination sociale et morale propre à la théorie du Christ. Le but de cette théorie était, en effet, comme nous l'avons déjà dit, de créer un être qui fût pour nous un idéal suprême, à la fois notre régulateur et notre aide; de là la nécessité de sa nature divine. Mais il fallait aussi qu'il nous fût homogène, qu'il n'y eût pas entre lui et nous cette distance infinie qui empêche tous rapports ; de là la nécessité, en lui, de la nature humaine. Qu'eussent signifié, en effet, les souffrances de Jésus-Christ, sa mort, son sacrifice, s'il n'y avait pas eu en lui la nature humaine? L'efficacité morale du type du Christ eût été complètement détruite. Cette possibilité d'adoration et d'amour que produit en nous la contemplation d'un tel type aurait été supprimée. Enfin, une dernière hérésie, celle des *monothélites*, conduisit l'Eglise à constituer la théorie complète du Christ. Cette hérésie résulta d'une tentative pour expliquer comment deux natures très distinctes et très différentes composaient une seule personne. Voici la solution monothélite : « Elle suppose que la nature humaine était réellement distinguée de la nature divine ; mais qu'elle lui était tellement unie qu'elle n'avait point d'action propre ; que le Verbe était le seul principe actif dans Jésus-Christ ; que la volonté humaine était absolument passive, comme un instrument entre les mains de l'artiste. » (Voir abbé Pluquet, *Dictionnaire des hérésies,* tome second, page 377. Paris, MDCCLXIII.)

Au fond, cette théorie était la doctrine d'Eutychès adoucie : elle fut combattue par les catholiques, et finalement condamnée. L'Eglise adopta qu'il y avait en

Jésus deux opérations réellement distinctes, qu'on appela *théodoïques*, ou divinement humaines. Les opérations théodoïques résultent de deux opérations parfaitement distinctes et actives toutes les deux, l'une divine et l'autre humaine, de telle sorte que les actes de Jésus-Christ étaient toujours divinement humains. Le monothélisme se répandit surtout en Orient, comme à l'ordinaire ; l'empereur Constantin, fils de Constant, provoqua, en 680, la réunion du sixième concile général et le troisième de Constantinople. Le concile prononça une définition de la foi qui fut unanimement acceptée, sauf l'opposition de Macaire, évêque d'Antioche. Voici le résumé de la décision du concile : « Dans cette définition du sixième concile général, on reçoit les définitions des cinq premiers conciles généraux : on déclare qu'il y a en Jésus-Christ deux volontés et deux opérations; et que ces deux volontés se trouvent en une seule personne, sans division, sans mélange et sans changement; que ces deux volontés ne sont pas contraires, et que la volonté humaine suit la volonté divine ; qu'elle lui est entièrement soumise. »

L'empereur donna force de loi aux décisions du concile ; et, après quelques luttes provoquées par les défenseurs du *monothélisme*, cette hérésie fut oubliée surtout à cause des luttes provoquées par les iconoclastes ; et, finalement, ses derniers représentants se perdirent dans l'hérésie d'Eutychès.

Nous avons ainsi exposé la longue évolution qui a graduellement conduit le catholicisme au milieu des luttes successivement provoquées par l'arianisme, le nestorianisme, l'eutychéisme et le monothélisme, à la construction définitive de la théorie du Christ. Il nous faut maintenant apprécier le rôle de cette théorie dans la culture morale de la nature humaine. Il est évident que la théorie du Christ n'a pu avoir d'efficacité qu'au-

tant qu'elle représentait, sous forme théologique, une vue réelle de la nature humaine. Il serait absolument absurde d'admettre le contraire; car il serait tout à fait contradictoire qu'une notion qui n'aurait rien d'humain, aucun rapport quelconque avec les dispositions fondamentales de notre cœur et de notre esprit, ait pu cependant modifier efficacement notre vie cérébrale. Sans doute, dans la conception du Christ, il y a un élément théologique contradictoire, ou même incompréhensible; mais au fond, il ne fait que voiler, en la sanctionnant, une véritable réalité humaine. C'est ce côté humain qu'il s'agit de dégager, afin d'expliquer le rôle moral et social de la conception du Christ.

Je puis formuler ma théorie sur cette grande construction en disant qu'elle constitue une théorie théologique de l'idéalisation appliquée surtout à la construction d'un type qui puisse servir à l'organisation du culte et surtout du culte intime et, par suite, au perfectionnement élémentaire de la vie subjective. Le culte intime consiste, en effet, dans la contemplation de types qui, à la fois supérieurs et sympathiques, soient pour nous un idéal et un excitant à l'amélioration de notre nature, c'est-à-dire à la prépondérance de l'altruisme sur l'égoïsme. Voyons quelles sont les conditions positives de la création de ces types et de leur action dans le culte intime. La première condition, c'est que le type se présente à nous par une image nette et précise d'un être déterminé. Sans cette unité, l'efficacité du type serait compromise. Il faut donc que le type soit l'image d'un être déterminé, dans le temps et dans l'espace. La seconde condition c'est qu'il soit idéalisé. Cette idéalisation se produit de deux manières : 1° par abstraction, et 2° aussi par exagération ou augmentation des propriétés conservées dans le type. Sans cela sa contemplation ne pourrait ni nous exciter, ni nous améliorer. Mais il faut

enfin une troisième condition, c'est qu'il y ait homogénéité entre l'adorateur et l'être adoré; qu'il n'y ait pas une distance infiniment grande entre eux deux, mais bien possibilité de combiner l'affection avec la vénération et c'est cette combinaison qui constitue l'admirable phénomène cérébral désigné sous le nom d'*adoration*. Or, dans la théorie catholique du Christ, ces diverses conditions de la création idéale du type ont été satisfaites, autant que le comportait le caractère absolu de la doctrine théologique. Et à ce sujet, il faut remarquer que la théorie positive de la nature humaine permet de comprendre beaucoup mieux la conception catholique que la théorie métaphysique. Dans la conception métaphysique, l'unité humaine est représentée par l'âme, et, par suite, elle est absolue. Au contraire, dans la théorie positive de la nature humaine, l'unité est une résultante de l'action de forces très diverses, variables en intensité comme en direction. Il en résulte que l'unité n'est autre chose en nous qu'un équilibre stable, seulement entre certaines limites, de forces cérébrales distinctes suivant une sorte de parallélogramme analogue au parallélogramme des forces physiques et reposant sur la loi de l'indépendance des actions simultanées. Et si nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur cet équilibre, nous verrons qu'il résulte de deux groupes principaux de forces, dont l'un constitue l'altruisme et l'autre l'égoïsme ; l'idéalisation consistant à diminuer l'égoïsme, surtout en l'oubliant, et à augmenter l'altruisme, en respectant néanmoins essentiellement les conditions d'harmonie de ces deux grands éléments de l'unité humaine. Or, un vrai sentiment de ces grandes vues de la théorie positive de la nature humaine se retrouve dans la conception du Christ. Il est une personne unique, mais néanmoins cette personne unique résulte de la combinaison intime de deux natures ou de deux

forces distinctes, la nature humaine et la nature divine. L'une est la condition d'idéalisation, ou de vénération, et l'autre l'élément d'affection, d'homogénéité entre l'adorateur et l'être adoré, de manière à produire l'adoration. Le culte intime, dont l'organisation est une des gloires éternelles du catholicisme, repose en effet sur l'adoration du Christ dont nous venons d'indiquer la construction. Nous allons sommairement apprécier le rôle de la conception du Christ dans l'organisation du culte intime.

Il est de toute évidence que la contemplation régulière de cet Etre divin et par suite parfait, mais néanmoins humain puisqu'il avait participé à nos souffrances, à nos douleurs et à nos misères, sans avoir subi nos imperfections, la contemplation, dis-je, de ce type excitait en nous le respect en même temps que l'attachement; de plus, c'était évidemment un excitant continu à la recherche de la perfection.

Mais la supériorité du type idéal par rapport à nous était trop grande pour développer en notre âme le sentiment de la bonté, par lequel nous sommes un aide pour les autres. Cela n'a pas lieu dans le Positivisme où l'Humanité, par exemple, tout en nous étant supérieure, a besoin de nous. Dans l'*Imitation* (traduction de Corneille), Jésus-Christ dit, au contraire :

Je te suis nécessaire et tu m'es inutile.

Il faut remarquer, en outre, que ce Dieu fait homme avait une histoire bien précise et déterminée dans le temps et dans l'espace, susceptible d'une représentation plastique et que, par suite, on évitait tous les inconvénients de la vague conception de l'unité divine.

On trouve ainsi les avantages du polythéisme sans avoir ses inconvénients.

On peut, du reste, remarquer que, dans la pratique effective, ce qu'avait de contradictoire la combinaison de l'infinité divine avec la nature humaine dispa-

raissait nécessairement; car, comme nous ne pouvons, en définitive, nous représenter un Dieu infini, pour le fidèle qui invoquait le Christ, l'idée de sa divinité n'était rien autre chose que le sentiment de sa perfection. Quand on voit, par exemple, le voyage de Paula, la descendante des Scipions, avec saint Jérôme, aux lieux où le Christ naquit et souffrit, on peut juger, par la profondeur des émotions que produisit surtout l'image de la passion de Jésus, combien était efficace cette étonnante création. On doit remarquer, en outre, que tous les détails de la vie de l'Etre divin incarné pour nous furent la base des manifestations cultuelles les plus touchantes et les plus efficaces, depuis la gracieuse adoration du petit Jésus dans sa crèche jusqu'à la douloureuse succession des diverses étapes de son agonie.

De cette manière une base a été fournie, non seulement à l'organisation du culte intime, mais aussi à tout l'ensemble des constructions esthétiques qui le perfectionnent et le développent, depuis la représentation par la peinture de la Sainte-Famille jusqu'aux merveilleuses créations musicales de Haendel et de Bach.

Le catholicisme put ainsi développer autour de cette grande création à la fois philosophique et sociale la combinaison du culte intime avec toutes les manifestations de l'art. Mais, si, dans la systématisation du culte intime par la construction du Christ, le catholicisme fut réellement original et vraiment admirable, il n'en fut pas de même dans le culte public. Le point de vue catholique étant, par sa nature même, personnel et non social, le culte public n'en résulte pas spontanément comme dans le Positivisme, ou même comme dans le polythéisme qui avait su sanctionner la vie civique. Aussi, à cet égard, il ne présente aucune originalité et le mérite résulte du profond sentiment social du sacerdoce, qui, remédiant aux inconvénients de la doctrine, sut, à partir du IVe siècle,

s'incorporer purement et simplement les procédés polythéiques, en éliminant seulement les grossières pratiques des sacrifices sanglants. Gibbon a remarqué avec raison que les fondateurs du catholicisme auraient été sans doute bien étonnés des pompes du culte catholique à partir de la fin du IVe siècle. L'observation est juste, sans aucun doute, puisque ce culte était plutôt une juxtaposition qu'une déduction rigoureuse de la fondation primitive ; mais cette incorporation cultuelle, bien loin de mériter un blâme, doit, au contraire, recevoir l'approbation des philosophes réellement émancipés qui y voient un exemple de la sagesse du sacerdoce remédiant autant que possible aux inconvénients de son dogme. Grâce à l'admirable conception du Christ qui seule a permis, sans une trop choquante contradiction, l'incorporation du plus grand nombre des manifestations cultuelles du polythéisme, le catholicisme put incorporer les arts plastiques à l'établissement de son culte, ce que n'avait pas permis le monothéisme strict des juifs et des mahométans. Aussi, dès la fin du IVe siècle et le commencement du Ve, l'emploi des images devint de plus en plus fréquent et actif dans le monde catholique, tant en Orient qu'en Occident. Le culte des saints facilitait d'ailleurs cet usage à mesure que l'évolution catholique en faisait surgir de plus en plus et dans les conditions les plus variées. Comme d'ordinaire, une hérésie, celle des iconoclastes, permit au catholicisme de formuler dogmatiquement ce qui n'avait été d'abord qu'une pratique spontanée résultant de l'influence de la situation. Cette hérésie eut pour cause une réaction du judaïsme et de l'islamisme sur le catholicisme. L'empereur Léon L'Isaurien qui en fut le promoteur était un soldat de fortune sans instruction et qui avait subi pendant longtemps l'influence des juifs et des musulmans.

Des raisons politiques très naturelles poussèrent aussi

ce souverain. En combattant les images et leur culte il combattait par cela même l'influence des moines et poussait, comme dans l'islamisme, à la confusion des deux pouvoirs et, par suite, à la prépondérance du pouvoir temporel.

Il proclama la destruction des images, obtint d'un concile réuni à Constantinople l'approbation de ses vues, et voulut, mais en vain, les imposer à l'Italie et au pape Grégoire II, qui résista énergiquement. Continuée par ses successeurs, cette hérésie disparut enfin après 120 ans de durée, en ayant permis au catholicisme de définir avec précision ce que l'on a nommé le culte des images.

L'Eglise déclara, en effet, que ce culte n'était pas un culte d'adoration, et que l'image n'était qu'un signe propre à rendre plus vives nos émotions religieuses. Mais il faut, à ce sujet, remarquer que si les catholiques ont officiellement raison contre les protestants, il n'en est pas moins vrai, en fait et dans la pratique, que, pour le plus grand nombre des fidèles, le culte des images est un simple retour au fétichisme ; car c'est bien à l'image que le public, en général, attribue une puissance mystérieuse. Du reste, il faut remarquer que, si les protestants ont été injustes envers les catholiques, ceux-ci l'avaient été bien davantage contre les polythéistes à qui ils attribuaient puérilement l'adoration des statues des dieux. Quoi qu'il en soit, le culte catholique incorpora définitivement, en le développant même, tout le système esthétique du polythéisme, musique, sculpture, poésie, mimique, concourent ensemble à la manifestation de nos plus nobles émotions. Le développement croissant du culte des saints fournit de nouveaux excitants aux manifestations esthétiques et cultuelles. Et à ce sujet, il faut remarquer la sagesse catholique dans la glorification des saints, puisque toutes les classes y

sont représentées, y compris les filles publiques, sanctifiées par le repentir et le martyre. Je dois néanmoins faire observer de nouveau que, quoi qu'en ait dit Chateaubriand, dans sa lourde élaboration sur le *Génie du Christianisme*, cette religion est, par elle-même, antiesthétique, comme tout monothéisme quelconque; et c'est la sagesse seule du sacerdoce qui a corrigé les inconvénients spontanés de la doctrine. Au point de vue cultuel, le catholicisme se caractérise enfin par une construction systématique, qui lui est absolument propre, où viennent se condenser, à la fois, le dogme, le régime, le culte : il s'agit de la grande institution de la *Messe*.

La messe repose dogmatiquement sur la plus étrange conception mentale qui se soit jamais produite, à savoir : le dogme de la présence réelle, c'est-à-dire la transformation de l'hostie dans le corps de Jésus-Christ. A ce sujet, Auguste Comte racontait, d'après le grand géomètre Joseph Fourier, qu'une discussion s'était élevée entre ce dernier et Laplace pour savoir ce qu'il y avait de plus absurde dans le catholicisme. Fourier prétendait que c'était le péché originel, et Laplace soutenait que c'était la présence réelle. Au fond, Laplace avait raison, et Auguste Comte observait que la différence morale des deux géomètres se traduisait dans leur appréciation. L'un, plus sec et strictement placé au point de vue purement mental, était, en effet, choqué de la profonde singularité mentale du dogme de la présence réelle. L'autre, plus affectueux, était surtout indigné au point de vue moral, de la brutalité d'un Etre tout-puissant qui impose à tous la responsabilité du crime d'un seul. Mais sans entrer dans une discussion absolument inopportune sur la valeur mentale d'une conception purement subjective, nous devons, suivant l'esprit de la méthode qui nous a jusqu'ici dirigés, apprécier le rôle que le sacerdoce catholique a fait jouer, au point

de vue moral et social à cette conception, en remarquant même que c'est le sentiment d'une telle destination qui a poussé une telle institution à son dernier degré de perfectionnement.

Au point de vue dogmatique, la croyance à la présence réelle résume, en effet, les bases essentielles du dogme; car elle rappelle d'abord la grande conception du Christ, son incarnation et sa passion. Et c'est de là, sans aucun doute, la partie décisive et caractéristique du dogme catholique. Au point de vue du culte, il est évident que la messe représente l'immense progrès accompli par le catholicisme, qui, tout en conservant le sacrifice, inhérent à tout théologisme, détruit néanmoins à jamais les sacrifices sanglants qui faisaient du culte antique une immense boucherie. De plus, le sacrifice quotidien de Jésus-Christ rappelle constamment la justification, par les mérites du médiateur, et la théorie de la grâce, qui y est intimement jointe. Mais c'est surtout au point de vue politique que cette grande institution doit être appréciée. Elle a été la condition fondamentale d'indépendance du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel; car la puissance de faire descendre Dieu par une opération mystique était inhérente au caractère sacerdotal; et aucune puissance humaine ne pouvait le conférer à la plus haute autorité temporelle, puisque elle résultait d'un sacerdoce, d'une institution canonique qui remontait, par continuité, jusqu'à la fondation même du catholicisme. L'auteur de l'*Imitation* a consacré tout le livre IV à l'appréciation du sacrifice de la messe; et, dans le chapitre II (qui correspond au chapitre V de la traduction de Corneille) (1), il indique admirable-

(1) Chapitre II. — *De dignitate sacramenti et statu sacerdotali.* — I. Si haberes angelicam puritatem et sancti Joannis-Baptistæ sanctitatem, non esses dignus hoc sacramentum accipere nec tractare; non enim hoc meritis debetur hominum, quod homo consecret et tractet

ment quelle dignité ce sacrifice confère au sacerdoce.

C'est donc politiquement une institution capitale qui a assuré la dignité du sacerdoce et son indépendance, et empêché toute usurpation de ses fonctions par la puissance temporelle.

Au point de vue moral, l'institution de la messe n'est pas moins caractéristique. Pour le prêtre, elle lui impose un effort continu et journalier de purification morale, afin d'être digne d'offrir le mystique et redoutable sacrifice. Pour les fidèles, leur participation, de temps à autre, à la communion, c'est-à-dire à l'incorporation de Dieu lui-même, était une occasion fréquente d'un retour sur l'ensemble de la vie morale et un excitant admirable pour de profonds efforts de perfectionnement. On ne peut donc qu'éprouver la plus profonde admiration pour d'aussi admirables constructions sociales, en regrettant que la faiblesse des bases mentales ne permît qu'une durée bien passagère à cette belle construction.

Enfin, pour terminer cette appréciation générale de l'évolution dogmatique du catholicisme, je dois dire quelques mots de l'élaboration de sa morale proprement dite. Sans doute il faut faire justice des puériles déclamations par lesquelles les docteurs catholiques prétendaient que leur doctrine avait inventé la morale, et qu'avant elle il n'y avait que démoralisation. Ce sont là des déclamations absurdes et même immorales; car elles rompent la continuité humaine, et, soit dit en passant, c'est là une profonde imperfection du catholicisme: il n'a jamais pu rendre justice à ses prédécesseurs et, à

Christi sacramentum et sumat in cibum panem angelorum. Grande mysterium, et magna dignitas sacerdotum quibus id datum est quod angelis non est concessum! Soli namque sacerdotes rite in Ecclesia ordinati potestatem habent celebrandi et corpus Christi consecrandi.

ce titre, c'est la doctrine révolutionnaire par excellence.

La seconde lacune décisive du catholicisme, c'est sa méconnaissance absolue du point de vue social; la doctrine est absolument personnelle. Le but à atteindre est strictement personnel; et les autres ne sont qu'un moyen plus ou moins arbitrairement établi par Dieu pour nous fournir l'occasion de l'atteindre. Cette absence du point de vue social, non moins que l'étrangeté mentale de la doctrine expliquent la répugnance des hommes d'Etat romains pour la nouvelle religion. Corneille a nettement formulé, dans un beau vers, ce caractère personnel du catholicisme.

Où tous les hommes vont aucuns ne vont ensemble.

Molière, dans son chef-d'œuvre du *Tartufe*, a traduit, dans la sincère effusion de l'honnête Orgon, en vers magnifiques, cette personnalité inhérente à la doctrine catholique :

Oui, je deviens tout autre avec son entretien;
Il m'apprend à n'avoir affection pour rien,
De toutes amitiés il détache mon âme
Et je verrais mourir frère, enfant, mère et femme
Que je m'en soucierais autant que de cela.
— Les sentiments humains, mon frère, que voilà !

Il n'est pas, à ce sujet, inopportun de rappeler que Mme Périer raconte que son frère, l'illustre Pascal, était arrivé à un tel degré de perfection chrétienne qu'il blâmait jusqu'aux caresses de ses neveux à leur mère, comme un détournement de l'amour que doit avoir la créature envers le Dieu jaloux, distributeur des récompenses éternelles. Quoi qu'il en soit, tout en signalant cette profonde imperfection morale du catholicisme inhérente à la nature de son dogme, il faut néanmoins reconnaître les services que, grâce à son sacerdoce, le catholicisme a rendu au progrès moral de l'Humanité. Il

faut remarquer que le problème moral est double : 1° *purifier*, c'est-à-dire comprimer l'égoïsme, ou, du moins, en diminuer l'intensité ; 2° exciter l'*altruisme*. Ce second problème est, au fond, plus important que le premier. Il faut reconnaître que, sans le négliger, le catholicisme s'est surtout occupé du premier.

Si nous considérons le premier groupe de nos penchants, c'est-à-dire l'instinct conservateur et l'instinct sexuel, nous verrons que le catholicisme a surtout brillé dans ses efforts pour régler le second. Sous ce rapport, il a eu profondément raison ; car cet instinct est d'autant plus redoutable qu'il est plus équivoque dans sa destination, et pousse à d'indéfinies satisfactions. L'Humanité sera donc toujours reconnaissante au catholicisme de ses efforts continus pour la solution d'un tel problème. Mais son action a été surtout caractéristique et originale dans le monde gréco-romain, dans le réglement du groupe intermédiaire, qui se compose de l'orgueil et de la vanité. Les docteurs catholiques n'ont pas suffisamment distingué, comme l'a fait Auguste Comte, ces deux dispositions cérébrales. Mais le catholicisme les a également combattues par la proclamation de l'humilité ; et même il aurait été trop loin dans cette direction, s'il n'avait été contrebalancé par la dignité féodale.

Au point de vue positif, et non plus négatif, le catholicisme a proclamé l'amour universel sous le nom de *charité*. Il a rendu ainsi un réel service, qu'il faut reconnaître, en éliminant néanmoins les étranges déclamations d'après lesquelles il semblerait que le catholicisme a inventé l'amour de l'homme pour ses semblables. Mais il faut reconnaître que la profonde intolérance nécessairement propre au dogme catholique a beaucoup limité, dans la pratique, les effets de cette solennelle proclamation de la charité.

Tel est l'ensemble sommaire de notre appréciation de l'élaboration dogmatique du catholicisme. Il nous faut maintenant étudier d'une manière générale la semaine consacrée à saint Augustin.

II. — *Appréciation sommaire de la semaine consacrée à saint Augustin, qui représente concrètement l'élaboration dogmatique du catholicisme.*

Après avoir exposé la théorie de la construction dogmatique du catholicisme, il faut dire quelques mots de la semaine consacrée à saint Augustin, avant d'étudier l'œuvre de ce grand docteur de l'Eglise. Cette semaine représente, sous forme concrète, les divers aspects de cette élaboration dogmatique. Tous ceux qui en font partie sont ou les prédécesseurs ou les contemporains de saint Augustin. Nous allons d'abord citer les divers noms, dans l'ordre où les a disposés Auguste Comte.

1. *Saint Luc* vivait probablement de 25 à 100 ans après Jésus-Christ. Il a comme saint supplémentaire *saint Jacques*, le frère de Jésus, mort à Jérusalem, vers 44.

2. *Saint-Cyprien*, évêque de Carthage, né probablement vers 210, mort le 14 septembre 258.

3. *Saint Athanase*, patriarche d'Alexandrie, né en 296 et mort en 373.

4. *Saint Jérôme*, né en Illyrie, à Stridon, vers 331, probablement mort vers l'an 430, dans les environs de Bethléem.

5. *Saint Ambroise*, archevêque de Milan, né vers 340, mort en 397, à l'âge de 57 ans.

6. Enfin *sainte Monique*, mère de saint Augustin, morte à Milan, en 384, née en 332.

Tous les éléments intellectuels et moraux de l'élabo-

ration du dogme catholique, dont saint Augustin fut pour ainsi dire la synthèse, se trouvent représentés dans cette semaine, dont les degrés successifs nous conduisent jusqu'au noble coordinateur qui, à la fin de l'antiquité et à l'aurore du moyen âge, opère le passage entre la grande période d'incubation du catholicisme et la période où se fit, en Occident, sous la direction de la papauté, sa véritable application sociale et politique.

Voyons d'abord le rôle de saint Luc et de saint Jacques. Ils représentent ensemble la période apostolique qui dure à peu près jusqu'à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne. Saint Luc représente l'élément principal, c'est-à-dire l'élément *paulinien*, et l'autre, saint Jacques, l'élément *judéo-chrétien* ; sa subordination à saint Luc traduit bien la profonde infériorité de la seconde influence comparée à la première, conformément à la vraie théorie scientifique de l'établissement du catholicisme que nous avons précédemment exposée. Saint Luc était d'Antioche, il était médecin et fut un des disciples et des collaborateurs de saint Paul. On lui attribue deux ouvrages, l'un l'*Evangile* qui porte son nom et l'autre le récit connu sous le nom d'*Actes des Apôtres*. L'un et l'autre de ces ouvrages ont paru après saint Paul et quand déjà la prépon dérance de sa grande fondation était définitive. Ces deux ouvrages sont évidemment du premier siècle ou de l'âge apostolique.

Leur authenticité a donné lieu à des discussions où des vues de détail intéressantes ont été émises. La question peut rester douteuse; mais de même que nous avons conservé la type de Prométhée ou d'Hercule, nous pouvons, quoiqu'à un moindre degré, rapporter à saint Luc ces deux créations. Dans l'Evangile de saint Luc, comparé aux deux autres synoptiques Mathieu et Marc et surtout Mathieu, le caractère *paulinien*, c'est-à-dire universaliste, apparaît d'une manière très frap-

pante, comme plusieurs critiques l'ont judicieusement remarqué. Sans doute, l'auteur, qui se donne au début comme travaillant d'après divers documents, a conservé le caractère juif de Jésus ; mais, comme il écrivait sous l'influence de saint Paul, un reflet du grand apôtre apparaît avec une vivacité et une intensité que l'on n'aperçoit pas dans saint Mathieu. Le catholicisme, en l'acceptant comme œuvre canonique, a fait acte de sagesse pratique, puisqu'il a conservé un document qui lui permettait de rapporter à Jésus lui-même la conception d'une religion universelle. C'est sans doute historiquement faux, mais c'était politiquement nécessaire, sous peine de rompre la continuité hypothétique qui rattachait tout le mouvement au prétendu fils de Dieu.

Les *Actes des apôtres* donnent lieu à des réflexions analogues. Les miracles qui y sont rapportés prouvent évidemment que l'auteur n'a pas vu les évènements qu'il raconte. L'œuvre, comme l'a très bien établi Bauer, porte le caractère décisif d'une œuvre de conciliation. Il fallait, comme je l'ai si souvent expliqué, que la grande conception de saint Paul parût émaner, comme première origine, de Jésus et de ses disciples immédiats ; aussi l'auteur des *Actes*, par un artifice qu'explique à la fois l'éloignement où il se trouvait des évènements et le sentiment profond du besoin social de la continuité, est conduit à supposer, contre la réalité si nettement émanée des épîtres de Paul, que saint Pierre et saint Paul étaient d'accord; il va plus loin et il admet que la première conversion d'un païen émane de Pierre lui-même. C'est là une transformation sincère et inconsciente de l'histoire déterminée par des besoins sociaux et que l'Eglise a dû sagement sanctionner. Quant à saint Jacques, esprit des plus étroits, mais honnête, il représente pour nous l'influence, secondaire en elle-même, mais capitale quant à la transformation que lui a imprimée Paul, qui

résulte de l'action de Jésus-Christ. L'Eglise l'a reconnu en conservant l'épître dite de saint Jacques, quoiqu'elle affirme, au milieu de conseils sages mais étroits, à l'inverse de la conception paulinienne, la prépondérance des œuvres sur la foi.

Saint Cyprien occupe le second rang, dans l'ordre chronologique, dans la semaine consacrée à saint Augustin. Il est né à Carthage, au commencement du IIIe siècle de l'ère chrétienne, probablement vers 210. Il était professeur de rhétorique, et nous verrons qu'il en fut de même de saint Augustin. Du reste, il faut, à ce sujet, remarquer, en effet, d'une manière générale, que, sauf le grand saint Paul et ceux qui, comme Hildebrand, furent de grands politiques, les pères de l'Eglise montrèrent beaucoup plus d'aptitudes littéraires que de capacités philosophiques; seulement ils montrèrent, en même temps, une grande valeur morale, en mettant ce genre de talents au service d'une grande construction morale et sociale. A ce sujet, on a dit que saint Cyprien était le fondateur du style ecclésiastique. Ce style consiste, en général, dans des amplifications morales le plus souvent très vagues, sur des textes nombreux empruntés aux Evangiles ou à la Bible. On doit y remarquer aussi l'abus des imputations vagues et blessantes contre les adversaires. Le sentiment exact de la mesure dans l'appréciation des hommes et des choses manque trop souvent. En un mot, ce style offre beaucoup trop le type des vagues déclamations littéraires d'après une rhétorique trop conventionnelle. Mais, heureusement, le sentiment d'une destination morale compense ces abus évidents du style ecclésiastique. Saint Cyprien fut converti au christianisme dans les années 244, 245 et 246, par un prêtre de Carthage, nommé *Cœcilius;* et, par reconnaissance, saint Cyprien ajouta ce nom aux deux qu'il portait déjà; de sorte

qu'il se nommait Tatius Cœcilius Cyprianus. Il fut nommé évêque de Carthage en 249. La persécution de Décius commença en 249 : saint Cyprien se cacha pour éviter les effets de cette persécution et ne revint reprendre son siège de Carthage qu'en 251. A ce sujet, il faut remarquer que saint Cyprien appuya la décision très sage de l'évêque de Rome, qui voulut que, après une pénitence préalable, l'on reçut dans le sein de l'Eglise ceux qui, pendant la persécution, avaient eu la faiblesse, pour éviter le martyre, de se prêter à quelques-unes des cérémonies qu'exigeaient les païens. On voit ici, comme à l'ordinaire, la sagesse pratique du sacerdoce occidental, et surtout romain, se tenant à égale distance du relâchement et d'un rigorisme excessif. Il y a à cela d'autant plus de mérite que le catholicisme, par sa doctrine propre, est nécessairement absolu.

Une nouvelle persécution ayant été ordonnée en 257, par Valérien, saint Cyprien y succomba, il fut décapité, le 14 septembre 258. On a de lui quatorze ouvrages différents, le plus souvent assez courts, et quatre-vingt-trois lettres, dont quelques-unes montrent un homme doux, aimable et modéré dans le commerce habituel de la vie. Le plus grand nombre de ses œuvres porte sur des questions morales traitées à la manière ecclésiastique, c'est-à-dire, consistant en exhortations, appuyées des exemples des apôtres, ou des anciens sages de la Bible. Je signalerai d'abord d'une manière spéciale son traité de l'*Unité de l'Eglise*. Cette œuvre est importante parce qu'elle contient la première exposition systématique de ce principe capital de l'unité religieuse représentée par l'organisation sacerdotale qui veille aux schismes et aux hérésies.

Un mérite capital du catholicisme est d'avoir introduit, d'une manière décisive, la conception de l'Eglise, ou de l'association religieuse comme distincte de l'as-

sociation politique, quoique lui étant inévitablement connexe. Auguste Comte, dans le deuxième volume de la *Politique positive*, a donné, pour la première fois, la théorie scientifique et définitive des trois modes successifs d'association dont le concours final et coordonné constitue l'état normal : association domestique, civique et religieuse, ou, en d'autres termes, Famille, Patrie, Humanité. Mais cette théorie, comme toute autre doctrine vraiment scientifique, ne pouvait surgir qu'après une pratique spontanée plus ou moins prolongée. Le mérite de saint Cyprien, dans son court traité de l'*Unité de l'Eglise*, est d'avoir fortement fait ressortir la nécessité d'une intime unité religieuse pour atteindre efficacement le but moral, qui est sa destination finale. « Il n'y a, dit-il, qu'un Dieu, qu'un Jésus-Christ, qu'une Eglise, qu'une foi, et qu'un peuple fidèle, uni en un même corps par le lien indissoluble de la concorde. L'unité ne peut pas être divisée, et un corps ne subsiste plus quand il est démembré et mis en pièces. »

Saint Cyprien proteste avec énergie contre les hérétiques et les schismatiques, et il déclare que le mérite même du martyre ne peut les sauver. Saint Cyprien a consacré un petit traité intitulé : « De ceux qui sont tombés pendant l'année 251 » à la question du degré de pénitence et de pardon qu'il faut combiner vis-à-vis de ceux qui lâchèrent pied pendant la persécution. Il s'y montre modéré et ferme. Du reste, quant aux confesseurs de la foi, l'on voit, quand ils avaient échappé aux souffrances de la persécution, qu'ils devenaient trop souvent des éléments de désordre, en troublant la prépondérance épiscopale par leurs prétentions exagérées. Il est bon d'observer, une fois pour toutes, comment des décisions qu'une saine analyse scientifique peut démontrer, et qu'un sage empirisme a inspirées, sont, le plus souvent, justifiées, par les docteurs catholiques, au nom de prin-

cipes qui ne pourraient, de nos jours, que les compromettre, et qui, en effet, sont souvent puérils. Ainsi, par exemple, saint Cyprien proclame l'unité de l'Eglise par la prépondérance de saint Pierre sur les autres apôtres : « Jésus-Christ, dit-il, parle ainsi à saint Pierre : « Je « vous dis que vous êtes Pierre, et sur cette pierre je « bâtirai mon Eglise ». Il a édifié son Eglise sur un seul, et quoique, après sa résurrection, il donne à tous les apôtres une puissance égale, néanmoins, pour montrer l'unité, il en a établi l'origine, par son autorité, en la faisant descendre d'un seul ». Ceci est la raison théologique décisive par laquelle on évitait toute discussion, en invoquant la tradition et la faisant remonter finalement jusqu'à l'autorité du Christ. Dans ce cas, saint Cyprien était dans la donnée nécessaire de la méthode théologique propre au catholicisme, et sans laquelle il n'aurait pu obtenir la stabilité indispensable à l'efficacité sociale. Mais que dire, au point de vue mental, des raisons suivantes ? « C'est cette Eglise que le Saint-Esprit, en la personne de Notre Seigneur, marque être unique, lorsqu'il dit, dans le Cantique des cantiques, ma colombe et ma belle est unique, elle est unique à sa mère, elle est choisie à celle qui l'a engendrée ». Il est évident que l'unité catholique, socialement indispensable, mais justifiée par de telles raisons, avait une base mentale insuffisante, et par suite, une telle construction était essentiellement instable et temporaire. Le mérite de saint Cyprien est néanmoins considérable, et son rôle dans l'évolution catholique éminent, pour avoir hautement formulé cette unité nécessaire.

Je termine et justifie mon appréciation de saint Cyprien par la citation suivante du Traité de l'*Unité de l'Église catholique :*

« Nous devons donc garder et maintenir cette unité, surtout nous autres évêques qui présidons dans l'Eglise

afin de montrer que l'épiscopat aussi est un et indivisible. L'épiscopat est un et chaque évêque en possède solidairement une portion. L'Eglise, de même, est une, et elle se répand, par sa fécondité, en plusieurs personnes, comme il y a plusieurs rayons de soleil, mais il n'y a qu'une lumière, comme un arbre a plusieurs branches et n'a qu'un tronc et qu'une racine, comme une source se divise en plusieurs ruisseaux, mais conserve toujours son unité dans son origine. Vous ne sauriez séparer un rayon du corps du soleil.

« Ainsi l'Eglise, tout éclatante de la lumière du Seigneur, répand ses rayons par toute la terre, et cependant ce n'est qu'une seule lumière, qui est ainsi répandue de toute part, et l'unité du corps n'est point divisée ».

Saint Cyprien eut donc un sentiment profond de la fonction épiscopale, considérée comme une conséquence de l'unité même de l'Eglise. Mais il y a plus, il en remplit les fonctions de prédication et d'enseignement et l'on peut y voir, à la fois, la portée comme l'insuffisance de la morale catholique.

La culture morale catholique a pour but, comme nous l'avons vu, de perfectionner les mobiles considérés en eux-mêmes indépendamment du résultat terrestre et effectif, précisément parce que la destination finale est surnaturelle et, par suite, indépendante de la réalité terrestre.

Je prends pour exemple le petit Traité de saint Cyprien, écrit en 254 : « *Des bonnes œuvres et des aumônes.* » Saint Cyprien y prêche avec énergie l'aumône et les bonnes œuvres, en admettant que l'on ne doit nullement se préoccuper des conséquences terrestres, attendu que le but c'est la vie éternelle, et que l'aumône doit être faite pour une telle destination. Il y ajoute, il est vrai, que, sur cette terre même, il n'y a pas beaucoup à se préoccuper des conséquences, puisque Dieu n'abandonne

jamais, même ici, ceux qui, par l'aumône, exécutent absolument ses prescriptions; et il cite les conceptions de Jésus : « Regardez, dit celui-ci, les oiseaux du ciel! Ils ne sèment, ni ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers; etcependant votre père céleste les nourrit : n'êtes-vous pas plus qu'eux?.... Croyez-vous que Jésus-Christ ne nourrisse pas ceux qui le nourrissent ou que les choses dela terre puissent manquer à ceux à qui l'on donne même celles du ciel! N'est-ce pas là une pensée infidèle? Ce sentiment n'est-il point impie et sacrilège? »

Cette théorie économique qui laisse singulièrement à désirer au point de vue réel des choses contient une exaltation extrême du sentiment; néanmoins, son utilité passagère a été d'apprendre à apprécier la valeur morale du mobile indépendamment du résultat. Et cela conduit, sans aucun doute, à des appréciations touchantes et qui introduisent, avec de grandes exagérations, il est vrai, un point de vue nouveau.

Citons, d'après saint Cyprien, la veuve de l'Evangile qui, se souvenant des commandements de Dieu, au milieu de la dernière pauvreté, mit dans le tronc deux deniers qui étaient tout ce qu'elle avait. « Aussi Notre-Seigneur la voyant, et prenant moins garde à son action qu'à sa volonté, et à la somme qu'elle donnait qu'à celle d'où elle tirait ce qu'elle donnait, dit : En vérité, je vous dis que cette veuve a donné plus que toutes les autres; car les autres n'ont donné que de leur abondance, au lieu que celle-ci a donné de son indigence même. »

Il y a certainement une part très élevée de vérité à considérer la dignité du mobile indépendamment du résultat; et cela a relevé la dignité de la nature humaine dans les faibles et les petits; mais évidemment cela est insuffisant et aurait présenté des dangers incalculables sans le contrepoids nécessaire de la raison pratique; car les biens de la terre sont rares et difficiles à repro-

duire; il n'est nullement vrai que les vertus morales en amènent la reproduction nécessaire : l'ordre moral est, au contraire, subordonné aux lois cosmologiques.

Nous pouvons donner un autre exemple très caractéristique, tiré du même travail de saint Cyprien. Il prétend que l'on doit, contre l'opinion commune, donner d'autant plus que l'on a plus d'enfants : « Mais vous avez, dites-vous, plusieurs enfants, et cela vous empêche d'être extrêmement aumônier. Au contraire, c'est ce qui doit vous le rendre davantage; car plus vous avez d'enfants, plus vous avez de personnes pour qui vous devez prier Dieu, dont vous devez racheter les péchés, dont il vous faut sauver les âmes. Et comme, à mesure qu'ils sont en plus grand nombre, vous êtes obligés de travailler davantage pour les nourrir suivant le corps, vous êtes obligés, de même, de faire plus de bonnes œuvres pour leur conserver la vie de l'esprit. »

Cela nous conduit à des observations nécessaires sur la morale chrétienne, dont il est facile de voir l'insuffisance, malgré les services considérables qu'elle a rendus.

La morale chrétienne reste nécessairement vague, exposée à toute sorte de divagations, puisqu'elle manque d'un but positif, susceptible d'une appréciation expérimentale : le but est surnaturel, par suite non vérifiable. Dès lors les règles morales qui doivent y conduire ne sont pas susceptibles d'une démonstration positive; et dès qu'on discute on entre dans un cercle indéfini de divagations que peut faire cesser seulement la soumission absolue à un pouvoir spirituel indiscutable et indiscuté. Ce pouvoir spirituel ne peut justifier ses décisions qu'en se subordonnant à la tradition dont un des éléments est dans les récits évangéliques, dont la morale, très sentimentale, reste très indéterminée; car elle méconnaît trop souvent les conditions effectives de notre existence réelle; son économie politique est presque enfantine,

ignorant à peu près absolument les conditions réelles de la production comme de la distribution des capitaux. Il semble effectivement au moraliste catholique, que les capitaux sont indéterminés et que tout le problème consiste dans leur répartition ; qu'on veut organiser en excitant les bons sentiments des riches et en calmant leur égoïsme. Ces considérations, du reste, augmentent notre respect pour les hommes qui ont organisé la culture morale, avec une doctrine si imparfaite à leur disposition.

Dans le Positivisme, au contraire, le but est objectif et très précis. Connaître et servir la Famille, la Patrie et l'Humanité. Les règles morales peuvent alors être déterminées à l'abri de tout arbitraire, dans leurs dispositions générales; et la culture morale personnelle peut être ainsi déterminée d'après sa liaison au but objectif de notre existence. Aussi l'organisation morale positive n'amènera-t-elle pas ces grandes luttes des hérésies qui ont duré jusqu'à nos jours.

Saint Athanase, qui, dans l'ordre chronologique, vient après saint Cyprien, dans la semaine de saint Augustin, réprésente une des luttes les plus décisives dans la constitution du dogme catholique, à savoir la lutte contre l'arianisme, pour arriver à faire prévaloir la divinité du Christ et sa consubstantiabilité avec le Père. Saint Athanase est né à Alexandrie, en 296, et il est mort en 373. Il fut exilé, pendant une vingtaine d'années, et trouva son refuge, en Occident, auprès de la papauté.

Nous avons apprécié d'une manière dogmatique la théorie du Christ, et, par suite, fait sentir le grave danger de l'hérésie d'Arius. Il nous faut maintenant indiquer sommairement l'intervention du principal ennemi de cette dangereuse hérésie, celui qui a énergiquement porté le poids de la lutte et doit pour cela être glorifié, c'est-à-dire saint Athanase.

Arius était prêtre à Alexandrie et il était natif de la Lydie. Il commença à propager sa théorie en 321, mais il trouva immédiatement dans saint Alexandre, évêque d'Alexandrie, une énergique opposition. Alexandre avait comme diacre attaché à son Eglise saint Athanase, et il est permis de supposer que l'action de ce grand homme, même dans sa première jeunesse, ne fut pas étrangère au rôle actif que prit dans le début saint Alexandre, et en voyant le nombre considérable d'évêques qui adoptèrent les idées d'Arius, il est permis de supposer que la persévérante opposition d'Alexandre fut due à l'inspiration de l'esprit supérieur qui a supporté tous les efforts de cette grande lutte.

Quoi qu'il en soit, Alexandre déposa Arius; mais celui-ci trouva de nombreux partisans et notamment Eusèbe de Nicomédie, puis Eusèbe de Césarée, qui furent d'autant plus dangereux qu'ils se tenaient, tout en appuyant Arius, dans une situation équivoque.

Un concile réuni en Bithynie approuva Arius. Constantin, préoccupé au point de vue politique des divisions qui surgissaient ainsi en Orient dans la religion dont il s'était déclaré le protecteur, essaya d'obtenir la paix en engageant les adversaires à se taire. Un concile réuni dans ce but à Alexandrie n'obtint aucun résultat; ce fut alors que Constantin réunit en 325 le fameux concile de Nicée. Saint Alexandre y parut accompagné du diacre Athanase et le pape envoya deux prêtres pour le représenter et appuyer, en son nom, les décisions du concile. L'influence d'Athanase y fut capitale et le concile résolut, par l'introduction du terme de *consubstantiel* l'opinion qu'exigeait la vraie théorie du Christ. Jésus homme et prophète fut déclaré aussi Dieu, égal et consubstantiel au Père. Le symbole de Nicée formula l'opinion définitive de l'Eglise catholique. Mais si l'Occident, avec une sagesse sociale qu'on ne saurait trop apprécier, accepta

le symbole de Nicée, il n'en fut pas de même pour l'Orient.

La lutte continua et saint Alexandre étant mort en 326, saint Athanase, qui lui succéda en 327, devint le défenseur essentiel de l'orthodoxie et l'objet des attaques les plus violentes comme les plus perfides des partisans d'Arius. Constantin, après la mort de sa mère, fut amené à décider le retour d'Arius à Alexandrie, mais Athanase s'y opposa formellement et, dans la lutte énergique qu'il soutenait, il fut appuyé par saint Antoine, qui représentait la force monastique si considérable en Egypte. Athanase fut auprès de Constantin attaqué d'une manière très dangereuse; celui-ci venait de fonder en 330 Constantinople, et la nouvelle capitale de l'Orient ne pouvant vivre sans les blés de l'Egypte, Athanase fut accusé de vouloir empêcher le transport de ces blés pour Constantinople. Malgré sa défense, il fut exilé à Trèves. La mort d'Arius en 336 et celle de Constantin l'année suivante n'arrêtèrent pas cette lutte formidable. Constantin le jeune décida en 338 le retour de saint Athanase à Alexandrie; mais les partisans d'Eusèbe, mêlant, avec une déplorable habileté, à la discussion théorique des questions relatives à l'administration épiscopale d'Athanase, firent nommer à sa place un évêque à Alexandrie en 341. Athanase eut l'appui, à la fois de la population et de saint Antoine, et aussi celle caractéristique de l'Eglise de Rome qui, dans un concile tenu dans cette cité en 341, appuya le grand évêque alexandrin.

Athanase s'était rendu en Occident pour fuir la violence des attaques des *ariens* et des *eusébiens* et, en 346, il assistait au concile de Milan, qui lui fut favorable, de même que celui de Sardique, tenu quelque temps après. C'est en 352 qu'il publia sa grande apologie, où l'ensemble de sa conduite se trouve admirable-

ment justifié. Enfin, il put retourner à Alexandrie, où il mourut en 373.

Ce que nous devons admirer dans une telle existence, c'est la perspicacité supérieure qui a permis de voir le danger de l'hérésie arienne et la nécessité de formuler avec précision la théorie du Christ qui se trouvait indiquée par les nécessités de l'évolution catholique. Mais ce qu'il faut admirer aussi, c'est l'énergie et la sagesse pratique, mélange de fermeté et de concessions dans les choses secondaires, que déploya Athanase dans la réalisation du but qu'il s'était si nettement proposé. Nous ferons remarquer de nouveau que ces hérésies, surgies de l'Orient, y trouvent sans doute d'éminents adversaires; mais que ceux-ci ont constamment l'appui du sacerdoce occidental et surtout romain, placé au vrai point de vue moral et social.

En continuant cette sommaire appréciation de la semaine de saint Augustin, nous sommes conduit à dire quelques mots de saint Jérôme et de son rôle dans l'évolution catholique.

Saint Jérôme est né à Stridon, en Pannonie, c'est-à-dire dans l'Illyrie actuelle. On ne sait pas exactement l'époque de sa naissance; mais on la fixe, en général, à l'an 331. Il est mort à Bethléem, vers l'an 430, à près de cent ans. Il vint à Rome assez jeune, et il ne fut pas immédiatement prêtre. Il joua à Rome un rôle considérable. Il fut le secrétaire du pape Damase. Le grand caractère du rôle de Jérôme à Rome, c'est son action sur la partie féminine de la plus haute société romaine. Dans la seconde moitié du quatrième siècle, nous voyons, en effet, les femmes les plus distinguées du patriciat romain dégoûtées du luxe sans but des classes supérieures de cette ville, on peut dire abjecte, où l'existence tout entière se consomme dans une oisiveté absolue, ces grandes dames, dis-je, furent pénétrées de la rénovation morale du ca-

tholicisme. Elles sentirent le charme profond et les austères satisfactions de la nouvelle vie subjective que le catholicisme instituait. Quelques-unes d'entre elles fondèrent, sur le mont Aventin, un couvent. Il était établi d'après des règles particulières : il ne s'agissait pas, bien entendu, d'une clôture absolue, mais plutôt d'un lieu de retraite et de méditation où l'on s'assujettissait à une vie profondément austère, et d'où l'on sortait pour soigner les malades et secourir les pauvres. Ces grandes dames consacraient à ces soins non seulement les ressources de leur immense fortune patricienne, mais, ce qui est encore plus noble, leur activité et leur dévouement personnels. Jérôme fut, pour ainsi dire, le directeur et le conseil du plus grand nombre de ces natures d'élite. Parmi elles, il faut surtout citer Paula, descendante de Scipion, et sa fille Eustochion. Saint Jérôme entreprit dès lors, à Rome, une lutte énergique contre les désordres, hélas! trop incontestables du clergé romain à cette époque. Il trouva, dans ces nobles dames, l'appui le plus dévoué. C'est à Rome qu'il commença aussi les travaux pour la révision des textes du nouveau et de l'ancien Testaments. Mais tourmenté par des luttes incessantes, et préoccupé du désir d'aller sur les lieux mêmes où se sont accomplis les grands événements de la Bible et de l'Evangile, saint Jérôme partit pour la Palestine. Il quitta Rome vers 385. Paula et sa fille Eustochion, accompagnées d'un certain nombre de jeune filles, qui, comme elles, se vouaient à la virginité, partirent bientôt pour la Palestine, afin d'aller, sous la direction de Jérôme, fonder près de Jérusalem un couvent de femmes. C'est, en effet, ce qu'elles firent à Bethléem, donnant l'exemple d'une austérité et d'une charité extrêmes, exemple d'autant plus mémorable qu'il émanait des plus nobles représentantes du patriciat romain.

Jérôme profita de son séjour en Palestine pour s'instruire auprès des rabbins de Tibériade de tout ce qui regardait le monde hébraïque; et c'est ainsi qu'il a laissé les travaux d'exégèse dont l'importance est, de nos jours, si justement appréciée. Mais il ne trouva pas dans la solitude toute la tranquillité qu'il y avait cherchée; et il eut, au milieu de ses travaux, à soutenir des luttes nombreuses. Il perdit bientôt sa noble et admirable amie Paula. Lui-même fit, dans le roc, tailler le sépulcre qui devait la contenir, tout près de la grotte, où il avait placé lui-même son lieu favori de méditations. Il composa lui-même l'inscription. La première, gravée sur le tombeau, portait : « Que la femme qui dormait là de son sommeil en Dieu était petite-fille de Scipion, de Paul-Emile et des Gracques par sa mère, d'Agamemnon par son père; qu'elle s'appelait Paula, du nom de sa famille; qu'elle était la mère d'Eustochion, et la première matrone du Sénat romain; qu'ayant embrassé la pauvreté du Christ, elle était venue habiter les campagnes de Bethléem. »

Cette inscription était en vers latins hexamètres. Une seconde, également en vers, fut placée au fronton de la chambre sépulcrale. Elle disait : « Passant, vois-tu ce petit sépulcre creusé par le ciseau dans le rocher? C'est la demeure passagère de Paula, qui habite les royaumes célestes ; frère, enfants, richesses, patrie, Rome enfin, elle avait tout quitté pour venir vivre près de la sainte caverne, à Bethléem : elle y repose, à son tour. Là-bas est le berceau du Christ; plus loin, les mages ont offert à l'Homme-Dieu les dons mystiques de la foi; ici est le tombeau de Paula. » (Amédée Thierry).

Il y a quelque chose de profondément touchant, et de nouveau dans le monde, dans ce spectacle d'une affection pure et profonde, entre la descendante des Scipions, se vouant volontairement à la pauvreté, et ce

prêtre dalmate qui l'appuie et la soutient dans sa vie spirituelle. C'est là, il faut le dire, une création spécialement propre au catholicisme, un perfectionnement décisif dans la direction de la nature humaine. La religion à qui sont dues de telles créations devra vivre tou jours dans le souvenir respectueux des hommes.

Les dernières années de Jérôme furent tristes : il reçut en Palestine ceux qui fuyaient les barbares d'Alaric. Il éprouva ainsi le contre-coup terrible de la prise de Rome, en 410. L'effet moral en fut terrible : il sembla avec raison aux contemporains que le monde ancien finissait. Et les chrétiens comme Jérôme ne trouvèrent consolation que dans les austérités de la haute culture morale que le catholicisme avait organisée. Il lutta, du reste, jusqu'à la fin. Ses derniers efforts furent contre Pélage. Il aida ainsi saint Augustin dans sa grande lutte, et ne trouva le calme que dans le repos éternel de la tombe.

Pendant que saint Jérôme développait sa double activité mentale et morale, saint Ambroise remplissait, à Milan, les devoirs de sa fonction sacerdotale. Il était fils du préfet des Gaules : il naquit vers 340, et courut la carrière des hautes fonctions publiques. Il fut gouverneur de la Ligurie ; et il n'était que catéchumène, lorsque le peuple, en 374, l'élut évêque de Milan. Il mourut en 397, vers l'âge de 57 ans. Il fut un type éminent de ces hommes, émanés de la classe gouvernante de Rome, qui fournirent au sacerdoce catholique des chefs si remarquables, et qui lui apportèrent la tradition et la sagesse d'une admirable classe gouvernante. Ces hommes illustres donnèrent au sacerdoce romain cette sagesse pratique et cette élévation sociale, qui en font, pour nous, les continuateurs du sénat romain. L'acte caractéristique et décisif de la vie de saint Ambroise fut le refus qu'il fit à Théodose de le laisser pénétrer dans le

chœur de l'Eglise, avant qu'il ne se fût purifié des massacres de Thessalonique. Ambroise était digne de prendre une telle initiative, et Théodose était digne de s'y soumettre. Pour la première fois enfin, dans l'histoire du monde, la force morale se posait en face de la force matérielle; et, sans révolte, lui en faisait volontairement accepter les prescriptions et le blâme mérité. Là commence enfin l'action admirablement sociale du sacerdoce occidental. Ambroise en montre la première haute manifestation, dont la plus éclatante nous apparaît dans l'incomparable Hildebrand. Enfin, pour terminer. nous ne devons pas oublier que l'action de saint Ambroise sur saint Augustin n'a pas été étrangère à la conversion de celui-ci.

Le dernier saint de cette semaine est sainte Monique, mère de saint Augustin. Née en 332, elle est morte en 384. Auguste Comte a surtout voulu représenter le rôle que le catholicisme a donné à la femme dans les sociétés occidentales suffisamment dégagées des traditions théocratiques.

Nous voyons, dès le début, saint Paul associer les femmes à sa grande opération de coordination morale. La nature même de l'opération organisée par saint Paul et continuée par ses successeurs prêtait naturellement à l'intervention féminine, car il s'agissait d'une culture morale ayant pour base un développement de l'altruisme par la participation à des bonnes œuvres; ce qui constituait un but que la femme pouvait aider à atteindre et qu'elle pouvait poursuivre. Aussi nous voyons, dès l'origine, saint Paul, en Macédoine, grouper autour de lui des femmes qui restent ses plus actives adhérentes; parmi elles on peut citer Lilia.

L'impulsion donnée ainsi, dès le début, se continue et toutes les nobles natures féminines trouvèrent ainsi dans le catholicisme une condition de leur développe-

ment moral et une éminente destination à leur activité propre. En outre, il faut remarquer que les plus modestes existences pouvaient participer à une destinée morale élevée de manière à agrandir pour les femmes, à un degré considérable, le cercle de celles qui pouvaient y participer.

Mais outre le rôle de coopératrice, le catholicisme a fait surgir le type de l'amie comme nous en avons vu un exemple dans Paula qui fut autant l'amie de saint Jérôme que sa coopératrice. En plus, la vie monastique s'appliqua tout naturellement aux femmes qui y trouvèrent un refuge dans ce vaste effondrement de la société romaine, en même temps qu'un moyen de développer leur activité caractéristique.

Il est important de remarquer en même temps la sagesse du sacerdoce catholique qui, tout en associant la femme à de hautes opérations morales dépassant le cercle de la vie privée, les excluait des fonctions publiques en leur refusant le sacerdoce proprement dit, où le polythéisme leur avait conservé un rôle.

La systématisation catholique étant essentiellement morale, les femmes purent naturellement jouer dans la famille un rôle d'intimes propagatrices, soit comme épouses, soit comme mères, soit même comme sœurs. Sainte Monique représente précisément cette action où elle déploya, avec la plus grande persévérance, une prudence et une mesure rares.

La femme occidentale est un produit très complexe où participent tous les éléments de cette civilisation; Rome, le moyen âge et les temps modernes y contribuent également et non pas seulement le catholicisme ou le christianisme, comme on l'a pensé trop exclusivement jusqu'ici.

Le type de la femme féodale, surtout dans les classes supérieures, est extrêmement remarquable comme of-

frant un exemple de la participation féminine à la vie publique effective par son action d'opinion. En outre, la féodalité a hautement proclamé le rôle de la tendresse que le catholicisme avait exclusivement sacrifiée à la pureté, d'après sa tendance à surtout réprimer les penchants personnels, plutôt qu'à exciter les sentiments altruistes. Auguste Comte donnait la formule suivante de l'homme : courage, tendresse, pureté; ces fonctions cérébrales étant rangées par ordre d'importance décroissante. La formule de la femme était : tendresse, pureté, courage. Le Positivisme considère, en effet, davantage le mérite de faire, même avec des imperfections; tandis que le catholicisme est surtout préoccupé du mérite de ne pas pécher.

Quoi qu'il en soit, le type de la femme chrétienne, quelque éminent qu'il ait pu être et quelques services qu'il ait rendus, reste néanmoins, au fond, imparfait par l'exclusive supériorité donnée à la virginité. Pour nous, la femme est surtout épouse et mère, tout en faisant une part convenable aux divers aspects de l'action féminine que le passé a graduellement introduits par l'amitié et l'activité charitable.

Mais il ne s'agit pas ici de faire une théorie complète de l'action féminine; il suffit d'en rappeler quelques conceptions générales afin d'apprécier avec une juste mesure la part qu'a eue le catholicisme dans la création de la femme occidentale.

Du reste, cette introduction de la femme dans l'idéalisation catholique a fourni à l'art des motifs éminents et nouveaux. Il y a d'abord la conception de la Sainte-Famille qui a donné lieu à des manifestations très variées et très étendues.

Dans le cas de saint Augustin, l'art nous a représenté la mère et le fils réunis dans la même effusion religieuse. Quant aux types des vierges, dans lesquels la

maternité s'associe à la virginité, il y a malgré des beautés supérieures un caractère inévitable de mysticité.

Néanmoins, il faut reconnaître qu'une glorification trop exclusive des faibles, due surtout à l'influence des évangiles, a eu, dans bien des cas, une influence fâcheuse sur un certain nombre de femmes en développant chez elles une vanité exagérée. Cette habitude d'opposer constamment la sagesse des petits à la folie des savants, et la supériorité de l'ignorance sur la science, pousse trop souvent les femmes à décider souverainement sur les questions qui leur sont le plus étrangères, sans plus de compétence que de convenance. C'est le côté révolutionnaire du christianisme qui apparaît.

De Maistre a surtout très bien fait ressortir dans les Religieuses de Port-Royal cette humilité vaniteuse et obstinée où les formes de l'humilité cachent si souvent l'orgueil et la suffisance.

III. — *Saint Augustin.*

Nous allons d'abord donner quelques notions biographiques indispensables sur saint Augustin afin de préciser les conditions d'espace et de temps dans lesquelles il s'est développé. Saint Augustin est né le 13 novembre 354, à Tagaste, dans la Numidie, actuellement régence de Tunis, et il est mort à Hippone en 430, durant le siège de la ville par les Vandales. Il avait, par conséquent, 76 ans. Ses parents étaient chrétiens. Son père paraît avoir été un homme honorable, quoique de mœurs un peu légères. Ses parents étaient de condition assez modeste. Sa mère, sainte Monique, catholique ardente, était une femme de grande valeur morale, et avait digne-

ment supporté les inévitables souffrances de sa vie intérieure. Ses parents, aidés par des amis généreux, purent lui faire étudier la rhétorique et la grammaire, c'est-à-dire le faire participer à ces études libérales, plus tard désignées sous le nom d'humanités, qui étaient alors une condition indispensable pour ceux qui voulaient suivre la carrière de l'administration et des honneurs. Il étudia donc ainsi à Mador, non loin de Tagaste, la grammaire et la rhétorique jusqu'à l'âge de seize ans ; puis il revint passer un an dans sa ville natale, et partit pour Carthage, où il compléta ses études dans cette véritable métropole de l'Afrique.

Quoique catéchumène, sa jeunesse fut assez dissipée, malgré l'ardeur extrême qu'il portait à ses études. A l'âge de 19 ans, il revint à Tagaste enseigner la rhétorique et la grammaire ; puis il se rendit sur un plus grand théâtre, et devint professeur de rhétorique à Carthage. Sa mère, devenue veuve, ne l'abandonna jamais ; et, avec un mélange admirable de dévouement, de prudence et de sagesse, elle agissait sur lui comptant sur la continuité de ses efforts, sans aucune indiscrète intervention, pour l'amener enfin à la plénitude de la vie catholique. Ce fut à l'âge de 19 ans que la lecture d'une œuvre morale de Cicéron détermina en lui une profonde émotion morale, et ce désir sincère et ardent de bien faire que les chrétiens ont désigné sous le nom de grâce. Cela le ramena aux études chrétiennes; mais des circonstances spéciales lui firent adopter, à ce moment-là, le manichéisme. Il resta manichéen pendant neuf ans, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de 28 ans, de l'an 373 à l'an 382. Pendant qu'il enseignait la rhétorique à Carthage, l'ambition, le désir de connaître, le conduisirent à Rome. Tombé gravement malade, il guérit heureusement. C'est alors que, par la protection des manichéens, il obtint, à Milan, une position qui lui permit de vivre ; et cela, dans

les conditions suivantes : la ville de Milan avait demandé au fameux Symmaque, préfet de Rome, un professeur de rhétorique, aux gages de la ville. C'est ce Symmaque qui eut, avec saint Ambroise, la discussion célèbre dans laquelle il défend le polythéisme en invoquant tout le passé glorieux au développement duquel il avait été profondément lié, tandis que saint Ambroise invoquait le progrès pour justifier l'avènement du catholicisme. De nos jours, la position est devenue inverse : à son tour, le catholicisme invoque son passé glorieux, tandis qu'on proclame contre lui les nécessités du progrès. Le Positivisme seul marche résolument vers l'avenir, en glorifiant le passé et s'appuyant sur lui; car, seul, il sait subordonner le progrès à l'ordre, en faisant la juste part de l'un et de l'autre. Quoi qu'il en soit, sous la protection de Symmaque, Augustin s'installa, comme professeur de rhétorique, payé par la ville de Milan. Sa mère vint l'y rejoindre, et fut bientôt en des relations affectueuses et dignes avec saint Ambroise, à qui elle confia ses préoccupations maternelles sur son fils bien-aimé; et il est certain que c'est l'action continue du grand évêque de Milan qui a définitivement amené la transformation de saint Augustin.

Quand celui-ci vint à Milan, en 384, à l'âge de 30 ans, il était déjà dégoûté des manichéens, quoiqu'il n'eût pas rompu complètement avec eux, puisque c'était par leur protection qu'il avait obtenu sa position à Milan. Quoi qu'il en soit, Augustin n'était pas encore catholique, mais il n'était plus manichéen. C'est dans cette situation favorable à une grande transformation qu'il écouta, à Milan, l'enseignement de saint Ambroise, et qu'il put réfléchir et être frappé du spectacle de cette grande existence sacerdotale, mélange continu de dévouement, de prudence et de fermeté, dans le règlement moral des affaires les plus diverses, depuis les modestes intérêts

des pauvres, jusqu'aux affaires d'Etat. Cette action, directe et indirecte, de saint Ambroise sur saint Augustin, combinée avec l'affectueuse et continuelle action de sa noble mère, détermina enfin en lui une crise décisive, analogue à celle de saint Paul sur le chemin de Damas. Du reste, il s'était, depuis quelque temps, livré à une étude approfondie et constante des œuvres du fondateur du catholicisme. Un jour que saint Augustin se trouvait avec son ami et compatriote Alipius, qui, depuis, fut évêque, un de leurs amis communs, Ponticien, qui occupait une position élevée dans l'administration romaine, vint les rejoindre, et il fut amené à leur parler de saint Antoine et de la vie qu'il menait au désert. Il leur raconta toutes les merveilles de la vie monastique qu'ils ignoraient l'un et l'autre, quoique très connue dans le monde chrétien, à ce point qu'il ne savait pas que saint Ambroise avait établi un monastère dans les environs mêmes de Milan. Frappé du récit d'une telle vie, Augustin, au départ de Ponticien, fut pris d'une agitation extraordinaire. Suivi d'Alipius, il se promenait dans le jardin ; et là, Augustin frémissant d'indignation et de colère de ne pouvoir faire le pas décisif qui devait l'amener à une nouvelle vie, se frappait la tête, s'arrachait les cheveux. Tenant ensuite la tête appliquée contre ses genoux, bientôt après il versa un torrent de larmes et criait : « Quand, Seigneur, finira votre colère? Pourquoi demain? Pourquoi non maintenant. » Alors il entendit d'une maison voisine une voix, comme d'un enfant, qui répétait souvent, en chantant, ces deux mots latins : *tolle*, *lege*, c'est-à-dire : prenez et lisez. Il changea de visage, et pensa très attentivement si les enfants avaient accoutumé de chanter ainsi en quelque lieu ; mais il ne se souvint point d'avoir ouï rien de semblable. Il retint ses larmes et crut que Dieu lui recommandait d'ouvrir le livre et de lire le premier article qu'il trouve-

rait ; se souvenant que saint Ambroise avait été converti à la lecture de l'Evangile. Il revint donc promptement à l'autre extrémité du jardin, où Alipius était resté. Il prit le livre de saint Paul qu'il y avait laissé, l'ouvrit et lut tout bas le premier article où il jeta les yeux. C'était celui-ci : ni dans les festins et l'ivrognerie, ni dans les couches et les impudicités, dans les querelles et la jalousie ; mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, et ne cherchez pas à contenter la chair et ses désirs. Il n'en lut pas davantage, et aussitôt toutes ses incertitudes se dissipèrent. Il ferma le livre après avoir marqué l'endroit ; et d'un visage tranquille dit la chose à Alipius, qui demanda à voir le passage, et lui en fit remarquer la suite : « Recevez celui qui est faible dans la foi ». Ils rentrèrent et vinrent dire cette heureuse nouvelle à sainte Monique qui fut transportée de joie (Fleury, Livre XVIII[e]).

J'ai voulu faire connaître tout au long le tableau de ce drame cérébral si remarquable, et qui s'est reproduit dans tous les actes principaux des hommes qui ont eu une action importante sur la destinée de notre espèce. On y voit d'abord la crise lentement préparée par une série d'efforts antérieurs, où se montre la lutte entre des aspirations plus ou moins contradictoires. Ainsi préparée, la crise éclate, sous l'influence d'une circonstance secondaire ; mais la liaison de cette circonstance à une vive et décisive agitation cérébrale nous offre un type frappant de ce qu'Auguste Comte a nommé la logique des sentiments et aussi des images. La crise se synthétise, et, finalement, se résout par sa liaison intime à cette circonstance morale qui apparaît d'abord comme purement secondaire, et qui devient la représentation synthétique de la crise cérébrale. Il faut remarquer, en outre, que l'intensité de cette crise se caractérise par la réaction du cerveau sur le système musculaire et sur la vie

organique elle-même. Et il est important d'observer que c'est sur les sécrétions que se produit cette réaction du cerveau sur la vie végétative. Nous voyons, en effet, dans le cas de saint Augustin, que la crise d'où va résulter l'unité cérébrale est accompagnée d'agitation musculaire, de cris et de pleurs.

Il faut aussi considérer combien, dans cette belle observation de physiologie cérébrale, apparaît le dualisme fondamental de la nature humaine, ou la lutte formidable entre l'altruisme et l'égoïsme, lutte qui, chez les grands cœurs, se termine par la prépondérance du dernier, d'où résulte enfin l'unité de la vie, c'est-à-dire l'activité et le sentiment voués, d'une manière continue, au service de la sociabilité.

Saint Augustin se trouvait initié ainsi, par son expérience, aux luttes de la nature et de la grâce. Il pouvait alors être le continuateur de saint Paul dans la création et l'application de la doctrine dans laquelle, pour la première fois, a été posé le problème humain. De tels esprits, comme saint Paul et saint Augustin, sont très aptes à comprendre par les vives oscillations de leur existence les luttes qui posent nettement le problème humain. Quoi qu'il en soit, après ce violent orage cérébral, l'unité obtenue, le calme renaît, et saint Augustin va, à partir de là, en développer l'application et nous donner le spectacle d'une grande vie. Il renonce à sa profession et commence sa nouvelle existence en recevant le baptême de la main de saint Ambroise, avec son ami Alipius et son fils Adéodat, qui avait alors 15 ans. Le baptême eut lieu la veille de Pâques, 25 avril 387.

Depuis la mort de sa mère, saint Augustin habita Rome pendant quelques années, c'est-à-dire de 387 à 389, où il revint en Afrique. Il passa trois ans à la campagne près de Tagaste dans la solitude et le recueillement, dégagé de tout soin temporel et livré à la contemplation

et à la prière. Il fut ordonné prêtre à Hippone en 391 et il organisa une sorte de vie monastique avec d'autres personnes pieuses qui sans doute vivaient de leurs travaux, puisqu'il avait lui-même renoncé à son modeste patrimoine.

L'évêque d'Hippone, Valère, lui donna immédiatement le droit de prêcher, qui n'appartenait en Afrique qu'aux évêques. Pour bien apprécier le rôle d'Augustin en Afrique, il faut remarquer que ses amis les plus intimes devinrent évêques. Aurélius à Carthage et Alipius à Tagaste. De telle sorte que, quoique Augustin ne fût que simple évêque d'Hippone, néanmoins son action s'explique, outre, bien entendu, son mérite supérieur, par ses relations ; ses amis et ses disciples occupant de hautes positions dans sa province. En 395, il est institué évêque d'Hippone comme successeur de Valère par Valère encore vivant, et lui-même, à son tour, au déclin de la vieillesse, institua son successeur, de manière à nous fournir ainsi un de ces beaux exemples de l'hérédité sociocratique où l'on choisit son successeur.

A partir de là on voit jusqu'à sa mort saint Augustin constamment sur la brèche. D'un côté, il lutte contre le terrible schisme des *donatistes* qui tourmentaient l'Eglise d'Afrique depuis un siècle. On le voit, agissant par tous les moyens possibles sur ces schismatiques, luttant avec eux dans des conférences publiques, écrivant et prêchant pour les combattre, essayant d'éviter l'emploi de la force séculière, dont l'intervention fut néanmoins nécessaire ; et il était vraiment difficile de l'éviter et l'on ne peut guère en blâmer l'emploi, vu le caractère absolu d'une doctrine où chacun se croyait le droit d'employer la force et où les discussions prenaient bientôt le caractère de guerres civiles.

En 395, Augustin assiste au troisième concile de Carthage, où son influence fut prépondérante ; sous son ins-

piration, probablement, on décida que le concile de Carthage serait annuel et l'on voit, en effet, ces conciles se succéder jusqu'à la fin de la vie de saint Augustin. Ils furent le signe comme le moyen de l'intervention du grand apôtre dans les questions de discipline, de dogme et de morale.

Son action trouvait dans les décisions de ses collègues sacerdotaux une sanction qui en assurait l'efficacité et la durée. Il continua en outre sa lutte entreprise depuis Milan contre les manichéens, soit par des prédications, des livres, des discussions ou des conférences où il luttait publiquement avec ses adversaires. Mais à partir de 412 surgit une nouvelle lutte plus décisive encore pour les destinées du catholicisme, puisqu'elle portait sur la question de la nature et de la grâce; il s'agit de la lutte contre les pélagiens, elle se continue jusqu'à la mort d'Augustin.

Enfin le grand lutteur eut à condenser la lutte du catholicisme contre le polythéisme dans son grand ouvrage, couronnement de sa vie : *la Cité de Dieu*, que l'on peut à bon droit regarder comme son testament philosophique et sacerdotal.

La prise de Rome par Alaric, en 410, avait été le dernier coup porté au polythéisme antique, base de la civilisation romaine, et sa coïncidence avec la prépondérance du catholicisme fut, pour les païens, l'objet d'une décisive accusation contre celui-ci, considéré comme la cause de la grande catastrophe. De là, le grand travail d'Augustin pour répondre à de telles accusations.

On voit donc une vie d'une étonnante activité portant sur tous les points du dogme, de la morale et de la discipline. Augustin est donc le véritable docteur du catholicisme, s'il n'en est pas le fondateur. Enfin, comme saint Ambroise, il donna l'exemple de la plus haute

fonction sacerdotale en intervenant dans une question politique capitale par les conseils qu'il donne au comte Boniface pour empêcher sa révolte contre la prépondérance d'Aétius.

Après la plus noble vie vouée à tous les aspects de la vie sacerdotale, le grand docteur s'éteignit à Hippone, à l'âge de 76 ans, en 430, la veille même de la prise par les Vandales de sa ville épiscopale.

Pour compléter ces considérations générales sur la vie de saint Augustin, il est nécessaire de donner, non pas une bibliographie complète, mais tout au moins une idée des principaux ouvrages publiés par saint Augustin. Nous pourrons, de cette manière, compléter l'idée que nous nous sommes faite de l'activité extraordinaire d'une telle existence. Les premiers ouvrages de saint Augustin furent composés dans les environs de Milan, vers la fin de 386 : 1° *Contre les académiciens,* qui prétendaient que tout est douteux ; 2° *De la vie bienheureuse*, qu'il place dans la parfaite connaissance de Dieu ; 3° le *Traité de l'ordre des études ;* 4° *les Soliloques*, qui sont un dialogue avec sa raison ; 5° le *Traité de l'immortalité de l'âme.* Enfin il écrivit des traités sur la *Grammaire*, la *Rhétorique*, la *Dialectique,* la *Géométrie* et la *musique.* On a encore les livres sur la musique. Le but qu'il se proposait, en publiant ces traités sur des sujets profanes, était précisément d'y introduire le point de vue de la morale chrétienne, en montrant, dans ces diverses études, un moyen de s'élever jusqu'à Dieu.

Pendant son séjour à Rome, il composa les deux livres sur les *Mœurs des catholiques* et sur celles *des manichéens,* afin de faire voir la supériorité des premiers sur les seconds. Enfin il composa son livre *De la morale chrétienne.* Dans ce livre, il la coordonne tout entière autour du principe de l'amour de Dieu. Il composa aussi, à Rome, un *Dialogue avec Evolius sur l'âme.*

C'est là qu'il commença les trois livres *Du libre arbitre* contre les manichéens. Il quitta Rome, comme nous l'avons vu, en 389 et fut ordonné prêtre en 391. C'est vers cette époque qu'il écrivit le livre de l'*Utilité de la foi,* puis celui des *Deux âmes.* Dans ce dernier ouvrage, il avait en vue les manichéens, qui admettaient, en effet, deux âmes, l'une bonne et l'autre mauvaise. Il combattait cette théorie qui transportait dans la nature humaine le dualisme des deux principes qu'ils admettaient déjà pour l'explication générale de la nature. C'est alors qu'il publie sa lettre à Aurélius, *Sur les Agapes.* En 394, il commença à écrire contre les deux Donatistes. Nommé évêque d'Hippone, en 395, Augustin, dès 397, compose deux livres sur l'*Ecriture;* et, à cette même époque, le livre du *Combat chrétien contre les manichéens.* Vers l'an 400, il publie un grand nombre d'ouvrages : 1° le *Petit traité des choses qu'on ne voit pas;* 2° quatre livres *De la conformité des évangélistes;* 3° le livre *Du lien conjugal;* 4° les livres du *Baptême;* enfin c'est à cette époque qu'il commença son grand ouvrage de la *Trinité*, qu'il n'acheva que quinze ans après. Outre cela, il faut signaler les *Lettres à Janvier* et les livres contre *Parménien* à propos de la grande lutte contre les donatistes. C'est en 403 que saint Augustin eut sa dispute célèbre avec saint Jérôme, à propos de l'interprétation de *l'Epître aux Galates.* Saint Jérôme, animé du véritable esprit de la critique historique, avait nettement signalé la lutte vive que caractérise cette épître entre saint Pierre et saint Paul, tandis que saint Augustin, placé surtout au point de vue de l'utilité sociale qui exigeait l'hypothèse d'un accord parfait entre saint Pierre et saint Paul, employait une exégèse arbitraire pour établir contre l'évidence des faits une harmonie qui n'avait pas existé. En 404, il publie son traité de la *Nature du bien* contre les manichéens, outre diverses lettres rela-

tives au même sujet. C'est en 410 qu'eut lieu à Hippone le tumulte dans lequel la population voulait ordonner, malgé lui, Pignien, réfugié de Rome, afin de profiter de ses grandes richesses. Saint Augustin écrivit à ce sujet la *Lettre sur le serment de Pignien*. Il faut reconnaître que dans ce cas, où il n'eut pas du reste l'approbation d'Alipius, son ami, évêque de Tagaste, il montra une insuffisante fermeté contre les violences d'une populace imposant, par intérêt personnel, un serment qui, par cela même, pour tout homme sensé, perdait toute sa valeur. En 412, commencent, comme nous l'avons dit, les luttes de saint Augustin contre les pélagiens, tandis que, jusque-là, il avait surtout combattu contre les manichéens et les donatistes. Il composa alors deux livres contre les pélagiens, sur le *Mérite des péchés et leur rémission* : il fit, en outre, plusieurs sermons contre les mêmes hérétiques. C'est en 417 qu'il acheva son livre sur la *Trinité*. Dans la même année, il publia son travail sur les *Actes du concile de Palestine,* qui avait acquitté Pélage, et aussi le traité de la *Correction des donatistes*. L'année suivante, saint Augustin publia ses livres sur le *Péché originel* et sur la *Grâce de Jésus-Christ*. C'était la continuation de la grande lutte contre Pélage, qui sapait les bases mêmes du catholicisme, en supprimant la grande théorie de la nature et de la grâce. En 420, il publie les livres de la *Nature de l'âme et de son origine,* et aussi les *Règles et sermons sur la vie en commun*. L'année 427 fut féconde en publications nombreuses : d'abord le *Livre de la grâce et du libre arbitre;* puis celui de *la Correction et de la grâce;* et, enfin, celui des *Rétractations*. Ce dernier livre est vraiment conforme au noble caractère moral de saint Augustin, puisqu'il a pour but de signaler et de rétracter les diverses erreurs dans lesquelles il est tombé. En 428, il publie son livre de la *Prédestination des saints;* et, enfin, le livre de la

Persévérance. Quant à son œuvre la plus systématique, c'est-à-dire la *Cité de Dieu*, l'ouvrage fut composé de 413 à 427. Ce grand travail est l'ouvrage le plus systématique de saint Augustin. Et, comme nous l'avons dit déjà, le grand saint mourut deux années plus tard, le 28 août 430.

Parmi ce nombre immense d'œuvres diverses, où toutes les questions du catholicisme sont abordées, Auguste Comte a fait choix pour la *bibliothèque positiviste* de trois ouvrages. Et, à ce sujet, il est bon d'indiquer le vrai caractère, trop souvent méconnu, de cette bibliothèque. Elle représente le passé : elle contient donc un spécimen des œuvres principales de l'esprit humain dans les divers ordres de sujets. C'est à ce point de vue qu'auraient dû se placer ceux qui ont fait là-dessus tant de critiques aussi malveillantes qu'absurdes. Il est certain, par exemple, que le catholicisme remplit dans l'histoire du monde, et surtout de l'Occident, un rôle trop considérable pour que les livres de ses principaux penseurs ne fussent pas représentés. Parmi ceux-là, Augustin occupe un rang supérieur.

Les trois ouvrages dont Auguste Comte a fait choix sont : les *Confessions*, le *Commentaire sur les sermons de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la montagne*, et enfin, la *Cité de Dieu*. Les *Confessions* devaient nécessairement être placées dans la bibliothèque positiviste; car elles contiennent l'exposé sincère des erreurs d'une noble vie. Au milieu de dissertations théologiques, où se retrouve malheureusement le caractère trop déclamatoire des ouvrages catholiques, on trouve des vues vraiment profondes sur la nature humaine, sur le dualisme qui en est le vrai fonds, comme l'avait si bien senti le grand saint Paul. Les *Commentaires sur le discours sur la montagne* contiennent un résumé de la morale chrétienne. Enfin la *Cité de Dieu* surgie, à la fin de l'anti-

quité, après la chute de Rome, et à l'aurore du moyen âge, résume, au point de vue catholique, la grande lutte, désormais terminée, entre le monothéisme triomphant et le polythéisme expirant. Telle est la vue sommaire que nous devions donner de la vie et des œuvres de saint Augustin. Il nous faut maintenant porter un jugement sur cette élaboration dogmatique. Nous réduisons, pour cela, notre examen à l'appréciation des trois grandes luttes de saint Augustin : 1° lutte contre les manichéens ; 2° lutte contre les pélagiens ; 3° enfin, discussions avec les païens qui se résument finalement, dans le livre de la *Cité de Dieu*.

La lutte contre le manichéisme est caractéristique. Au point de vue intellectuel et dans l'ordre des spéculations théologiques, il n'est pas douteux que le manichéisme est plus rationnel que le monothéisme, car, dans la diversité des phénomènes que nous pouvons constater, le mal qui nous apparaît de tous côtés ne permet pas d'admettre l'existence d'un être absolument parfait au point de vue de la science, de l'intelligence et de la bonté.

Par conséquent, il est beaucoup plus rationnel de concevoir tout au moins un dualisme théologique, l'un des termes représentant le bien et l'autre le mal, et dont la lutte continue traduirait les variétés simultanées ou successives que nous présente l'observation des phénomènes qui nous entourent. Il est, en outre, intéressant de remarquer que l'existence de ces deux êtres implique l'élimination nécessaire de la perfection dans l'un ou dans l'autre et c'est là un des privilèges du polythéisme qui en assure l'incontestable supériorité rationnelle sur le monothéisme.

Si donc nous nous plaçons à un point de vue purement intellectuel, point de vue qui nécessite une certaine concentration du polythéisme, il n'est pas douteux

que le dualisme entre le principe du bien et celui du mal propre au manichéisme ne soit la meilleure des solutions théologiques. Aussi, on s'explique l'étonnante persistance de cette grande hérésie, sa réapparition au moyen âge dans les doctrines des albigeois et l'extrême lenteur avec laquelle saint Augustin l'a abandonnée.

C'est donc à un point de vue autre que le point de vue mental qu'il faut se placer pour juger et approuver les décisions de l'Eglise catholique. La destination du monothéisme n'est pas mentale mais surtout morale : elle a pour but de permettre une certaine systématisation morale de la vie humaine incompatible avec la variété et la multiplicité des dieux. Quelles que puissent être les absurdités inévitables de la conception d'un Dieu unique et tout-puissant, néanmoins la coordination morale exigeant un tel dogme, on ne doit pas être étonné qu'un homme d'un cœur aussi élevé qu'Augustin ait finalement surmonté les hésitations d'un rationalisme exagéré et subordonné les scrupules intellectuels aux nécessités morales.

Le catholicisme, en effet, comme nous l'avons vu, cherche à constituer une religion universelle par la prépondérance absolue de l'altruisme; par conséquent, il fallait que cette prépondérance fût représentée par celle d'un être unique absolument parfait en même temps que tout-puissant, et que l'adoration ne fût pas divisée; il était donc indispensable qu'on ne fût pas obligé de tenir compte, si ce n'est comme ennemi, du représentant de l'égoïsme.

Les imperfections de notre nature ont donc pour représentant, non un dieu, mais un démon inférieur dont le Dieu tout-puissant permet l'action comme moyen d'épreuve. Le Positivisme seul, en vertu de sa réalité caractéristique, permettra de combiner la conception de la limite idéale de la prépondérance de l'altruisme avec

les nécessités effectives de notre nature et de notre situation.

Quant aux raisons qu'il peut alléguer, elles ont pour nous une importance très secondaire, et si nous voulions rentrer dans la discussion, nous pourrions indéfiniment disserter, sans arriver à un résultat satisfaisant.

Il faut, dans ce cas de l'appréciation du catholicisme comme dans tant d'autres, apprécier la valeur de la doctrine, non dans sa réalité qui nous échappe toujours à cause de son caractère subjectif, mais bien dans l'harmonie des théories avec le problème moral qu'il fallait surtout résoudre.

Le pélagianisme nous offre un autre caractère que l'hérésie précédente, et d'abord il faut constater que c'est la seule grande hérésie véritablement propre à l'Occident dans la période de la fondation du catholicisme. Les hérésies qui ont surgi plus tard parmi nous sont surtout relatives à la graduelle démolition de ce vaste système plutôt qu'à sa lente installation.

L'hérésie de Pélage consistait, comme nous l'avons déjà indiqué, à déclarer que la grâce accordée gratuitement par Dieu ne nous était pas absolument nécessaire, pour atteindre l'état de perfection morale indispensable à notre salut, ou, tout au moins, que cette grâce pouvait être obtenue par nos mérites. Dans ce cas, elle était une conséquence nécessaire de nos propres efforts, et non plus le résultat d'une volonté arbitraire de Dieu. On voit les conséquences immédiates d'une telle doctrine. Toute l'organisation catholique se trouvait par là complètement détruite; en premier lieu, la grâce, n'étant plus le résultat de la volonté arbitraire de Dieu, l'action théologique se trouvait par là même supprimée, et l'on se trouvait, par suite, sur la voie d'un simple déisme philosophique sans efficacité morale et sociale. En second lieu, que

devenait dans un pareil système le rôle de Jésus-Christ? Il se trouvait annulé, car la grâce ne nous est accordée que par les mérites de Jésus-Christ, mérites qui résultent de sa passion et des souffrances qu'il a éprouvées comme victime expiatoire des péchés des hommes. Dès lors, cette grande création du Christ, dont nous avons apprécié avec soin l'éminente importance morale, se trouve atteinte dans sa base, et il n'est pas douteux que, quels que fussent, du reste, les sentiments spéciaux de Pélage, les conséquences naturelles de ses doctrines n'auraient pas tardé à se produire par la force même des choses. On voit donc qu'au point de vue catholique l'hérésie de Pelage était de la plus excessive gravité. Le résultat final aurait été la destruction même du catholicisme. Or, nous avons démontré la nécessité de cette religion, par conséquent saint Augustin, en se consacrant avec tant d'ardeur à la réfutation et à la destruction de cette dangereuse hérésie, a rendu à l'Humanité un grand et incontestable service. La nature des motifs invoqués par saint Augustin est conforme à la méthode qui sert de base à la doctrine catholique et qui consiste, comme nous l'avons vu, à invoquer l'autorité et la tradition, la première sanctionnant les conséquences que la succession graduelle des âges oblige de tirer de la seconde. Et, en effet, nous voyons saint Augustin invoquer, avec raison, à l'appui de ses opinions, l'autorité décisive de saint Paul qui a posé à ce sujet toutes les bases. Augustin ne fait que tirer des conséquences plus précises des principes posés par le fondateur du catholicisme.

Après avoir ainsi invoqué la tradition à l'appui de ses déductions, saint Augustin invoque l'autorité, c'est-à-dire l'intervention de l'Eglise. Et, en effet, plusieurs conciles condamnèrent Pélage, et l'Eglise catholique a finalement sanctionné les décisions d'Augustin. De toutes

les luttes entreprises par l'évêque d'Hippone, celle-là est la plus importante, aussi a-t-elle mérité à saint Augustin le titre de *docteur de la grâce.*

Nous venons de considérer la doctrine de Pélage au point de vue purement catholique, c'est-à-dire dans sa relation avec le maintien et l'application de cette doctrine. Il nous faut maintenant l'apprécier en tant que théorie de la nature humaine, c'est-à-dire, dans sa relation avec les conceptions positivistes. A ce point de vue, il faut le reconnaître, elle est très inférieure, en effet, à la doctrine catholique de la grâce, qui offre, sous forme théologique, une bien meilleure approximation de la nature humaine. La théorie de saint Paul, en effet, reconnaît, ce qui est l'incontestable réalité, que les penchants fondamentaux de notre nature sont absolument indépendants de notre volonté. Pour le catholique, ils sont un don gratuit de Dieu; pour nous, ils sont tout aussi gratuits et indépendants de notre volonté que pour le catholique : ils constituent un fait primitif absolument indépendant de nous, et sur lequel nous n'avons qu'une légère action modificatrice. Notre mérite n'est pour rien dans les qualités essentielles de notre nature, pas plus que le sexe, ou l'espèce ; car, après tout, c'est un avantage d'être homme plutôt que cheval ou tout autre mammifère, mais, en définitive, notre mérite n'y entre pour rien. Pélage, au contraire, exagérant, à un degré absurde, notre action modificatrice sur nous-même, semblait présenter nos plus hautes facultés comme une conséquence nécessaire de nos efforts. Est-ce à dire que saint Paul et le catholicisme, poussant à l'excès l'élément fatal inhérent à notre organisation, nient l'action modificatrice ou perfectionnante ? Il n'en est rien. Le catholicisme a toujours admis l'action perfectionnante de l'homme, mais il a toujours nié, avec raison, qu'elle fût suffisante, indépendamment des dispositions primitives,

pour atteindre, comme le dirait le Positivisme, l'état de pleine unité morale. Par conséquent, nous devons donc sanctionner, au double point de vue de l'histoire, et d'une saine théorie de la nature humaine, les décisions de saint Augustin et de l'Eglise catholique contre Pélage.

Nous avons dit qu'outre la lutte contre Pélage et les manichéens, Augustin en avait entrepris une troisième contre le paganisme. Mais cette expression, à cet égard, est imparfaite. Dans le cas du paganisme, il n'y a pas eu réellement lutte, au sens strict d'un tel mot. Il s'agit plutôt d'une appréciation dogmatique, qui, prenant le catholicisme dans son ensemble, et le comparant à la grande religion qu'il vient remplacer, montre la supériorité de la nouvelle foi sur l'ancienne. Au fond, tout se résume dans le grand ouvrage systématique de saint Augustin, la *Cité de Dieu*. Il est bon d'indiquer dans quelles circonstances a surgi ce grand travail. Rome fut prise, en 410, par Alaric. L'effet fut formidable dans le monde antique. Ce vaste empire créé par Rome, ce système puissant dans lequel avaient été coordonnées et groupées les populations civilisées, se trouvait enfin abattu définitivement, après une lente série de défaites, par la prise de Rome par Alaric. Il y eut comme un déchirement dans la conscience humaine : on sentait que l'on assistait ainsi à la fin d'un monde, sans apercevoir nettement l'avènement d'un monde nouveau. Aussi, pour ceux qui n'étaient pas chrétiens, il n'y eut jamais d'époque où pour l'homme il fut plus pénible de vivre. La vie apparaissait sans but, sans destination, sans avenir, ni individuel, ni collectif. Aussi que fut devenu le monde, si saint Paul n'avait, quatre siècles auparavant, fondé la grande religion catholique?

Les polythéistes, comparant cette décomposition graduelle du monde romain avec l'accroissement constant

du catholicisme, en concluaient, avec une très grande apparence de raison, que le second phénomène était la cause du premier. Ils attribuaient donc à l'avènement du catholicisme la chute de l'empire. C'est à cette redoutable attaque que veut répondre saint Augustin. Sans aucun doute, la réponse n'était pas nécessaire pour assurer le succès final du catholicisme et la chute définitive du polythéisme. Quand un mouvement opportun est suffisamment développé, les attaques lui nuisent peu et les apologies ne lui servent guère. Aussi le travail d'Augustin ne pouvait avoir, dans ce cas, une efficacité comparable aux grandes luttes contre le manichéisme et le pélagianisme. Le travail n'en a pas moins été utile en donnant un résumé systématique de la nouvelle doctrine, à la fin du monde antique et à l'aube du moyen âge. Pour nous, il a un grand intérêt historique ; il nous permet de juger à la fois la portée et l'insuffisance du catholicisme, comparé au passé qui le précède et à l'avenir qui le suit. L'ouvrage a occupé un grand nombre d'années de la vie d'Augustin. Commencé, en 413, trois ans après la prise de Rome par Alaric, il n'a été terminé qu'en 427, trois ans avant sa mort. L'ouvrage se compose de vingt-deux livres : il repose tout entier sur la comparaison entre la cité terrestre, dont Rome fut la plus haute expression, et la *Cité de Dieu*, qui, après la résurrection, se constituera dans son éternelle beauté. Augustin trace lui-même, dans le chapitre premier du livre XI, une vue générale de son œuvre. « Dans les dix livres précédents, dit-il, j'ai répondu aux ennemis de la cité sainte, autant que j'ai pu, avec l'assistance de notre Seigneur et Roi. Maintenant, fidèle à mes engagements, et reconnaissant ma dette, et toujours sur la foi de ce divin secours, j'entreprends de retracer, suivant mes forces, le tableau des deux cités, du ciel et de la terre, que le siècle nous présente mêlées et confon-

dues; leur naissance, leur progrès, la fin qui les attend. » La conception systématique, au point de vue moral, des deux cités peut se résumer dans la formule suivante : chapitre XXVIII, livre XIV, de la *Cité de Dieu :* Fecerunt itaque civitates duas amores duo : terrenam scilicet amor suî usque ad contemptum Dei; celestem vero amor Dei usque ad contemptum suî. »

Les onze derniers livres de la *Cité de Dieu* constituent la théorie systématique du catholicisme et montrent à la fois la portée de cette religion, mais aussi sa profonde supériorité mentale. En tête du livre XVIII, saint Augustin résume ainsi cette dernière partie de son œuvre : « J'ai exposé, dit-il, l'origine des deux cités dans les quatre livres qui suivent le Xe, leur progrès, depuis le premier homme jusqu'au déluge, en un seul livre, le XVe de cet ouvrage, et depuis cette époque, ces deux cités ont marché dans mon ouvrage comme elles ont marché dans le temps, mais depuis le patriarche Abraham. Il faut donc maintenant reprendre le cours interrompu de la cité temporelle depuis l'époque d'Abraham afin que le lecteur puisse comparer ensemble l'une et l'autre cité. »

Dans ce grand travail, saint Augustin qui débute par la création du monde, l'histoire du paradis terrestre et celle de la chute, nous donne la véritable théorie sociologique du catholicisme. Les anges créés par Dieu et Adam et Eve dans le paradis constituent la cité céleste. La chute du premier homme fait naître la cité terrestre et dès lors toute l'évolution de l'histoire consiste en ceci : une cité terrestre qui va se développer depuis la chute jusqu'à la résurrection de la chair où le cycle de l'histoire, alors achevé, ne nous présentera plus que la cité céleste triomphante.

Mais, outre Dieu et les anges, de quoi se composera cette cité finale? Elle sera formée de ceux qui, depuis la chute, ont, par la bonté et la moralité de leur conduite,

constitué les éléments de la cité finale. De telle sorte que l'histoire n'est que la coexistence des deux cités, la cité terrestre composée du plus grand nombre et la cité céleste composée d'un petit nombre de prédestinés. Au début de l'histoire, ce dualisme apparaît dans les deux personnages d'Abel et de Caïn. Abel est, si l'on peut s'exprimer ainsi, le premier citoyen de la cité de Dieu. Caïn est le fondateur de la cité terrestre, inventeur des arts, etc.

Saint Augustin suit ce dualisme jusqu'à l'avènement de la cité finale qui est exposé dans les deux derniers livres. Il explique le déluge, la formation d'un peuple d'élite, l'avènement de l'Homme-Dieu, et suit ainsi à travers l'histoire le filon agrandi, mais toujours minime de la cité céleste.

Je me contente de donner la conception générale de l'œuvre, car les détails plus ou moins subjectifs ont, en général, une bien faible portée, mais l'appréciation de l'œuvre nous conduit à deux considérations générales. Il apparaît ici pour la première fois dans le monde une tentative de sociologie dynamique ou philosophie de l'histoire, il y a un coup d'œil jeté sur les affaires humaines conçues comme ayant un commencement, un développement et une fin. C'est là un pas décisif; plus tard, Bossuet précisera cette conception qui deviendra le sujet positif des vues de Turgot.

Je dis que c'est là une vue générale des affaires humaines. Les Romains seuls avaient eu une conception de leur évolution historique. Mais cette conception, si étonnamment supérieure à celle de saint Augustin comme réalité, lui reste inférieure en généralité. Mais, d'un autre côté, si l'on examine cette vague théorie métaphysico-théologique de l'évolution historique, après avoir rendu justice à ce premier aperçu général, nous devons constater le vice capital et le plus intime de la conception

catholique, à savoir : la rupture radicale de toute continuité.

L'ensemble du monde ou la cité terrestre est flétri, méprisé et honni. Un petit nombre de purs échappe à la réprobation et le monde entier est accusé de perversité et de folie. C'est donc le catholicisme qui a introduit dans le monde l'esprit révolutionnaire, à savoir : le mépris du passé, l'injustice dans les appréciations, à cause du caractère profondément absolu de la doctrine appréciatrice.

Les habitudes révolutionnaires remontent donc loin, comme on le voit, et l'évolution qui commence au XIVe siècle n'est autre chose que la période aiguë de cette maladie. Par conséquent, il ne doit pas être étonnant que le Positivisme éprouve d'aussi grandes difficultés dans le traitement d'habitudes plus ou moins anarchiques, contractées depuis si longtemps et pendant si longtemps ainsi propagées d'une manière systématique. Si nous voulons maintenant, pour terminer, examiner quelques détails caractéristiques de l'œuvre, nous signalerons l'absence décisive de toute connaissance scientifique dans les fondateurs du catholicisme.

Ainsi nous voyons saint Augustin déclarer absurde la conception de la figure sphérique de notre planète; cette proposition capitale de la science alexandrine n'est pas seulement méconnue, elle est niée.

Nous voyons aussi, d'un autre côté, le danger intellectuel de ces conceptions par le déluge de questions insolubles, que cette théologie fait surgir, comme par exemple la nature des anges, celle des corps glorieux, l'état des âmes dans le ciel, etc., etc.

Quant à sa critique spéciale du monde romain et à la démonstration de la prétendue supériorité absolue du catholicisme, qui occupe les dix premiers livres, il faut reconnaître qu'elle est d'une grande faiblesse, lors-

qu'on voit saint Augustin donner, par exemple, comme une preuve de la supériorité catholique, que dans la prise de Rome les chrétiens ont été plus épargnés que les païens; mais comme néanmoins plusieurs femmes chrétiennes avaient été violées, il est amené à juger l'histoire de Lucrèce. Sans doute, il faut reconnaître avec lui que la souillure étant involontaire ne dégradait pas celles qui l'avaient subie, mais il faut constater aussi la faiblesse de son appréciation qui le conduit à méconnaître, dans le cas de Lucrèce, cet héroïsme qui rend insupportable la vie, même après une souillure involontaire. Il n'a pas vu ce qu'il y avait de grand dans cet admirable sentiment de la dignité personnelle, et avec quelle force ce suicide célèbre affirmait le respect de soi-même.

Néanmoins l'idée de progrès se dégage aussi de cet examen comparatif, et comme, en fait, l'évolution catholique venait suppléer à l'insuffisance bien constatée de la civilisation romaine, le progrès était bien réel quand on compare la généralité de la morale chrétienne opposée à la spécialité et à la puérilité des prescriptions du polythéisme en décadence.

Cette œuvre célèbre terminait donc le monde antique; elle affirmait sa mort définitive et ouvrait le moyen âge, en proclamant la supériorité de l'unité monothéique et de la systématisation morale sur la dispersion polythéique.

Ce qu'il nous faut maintenant étudier, c'est précisément le rôle nouveau que le catholicisme, définitivement institué, va jouer dans sa période vraiment prépondérante, de l'an 400 à l'an 1300.

Mais avant d'aborder le grand problème de l'élaboration politique du catholicisme occidental, il est bon de dire quelques mots des deux autres ouvrages de saint Augustin, qu'Auguste Comte a placés dans la biblio-

thèque positiviste. Outre la *Cité de Dieu*, il y a mis les *Confessions* et les *Commentaires sur le sermon de Notre-Seigneur sur la montagne.*

Dans les *Confessions*, on voit peintes d'une manière aussi sincère qu'intéressante les oscillations d'une âme supérieure au point de vue mental comme au point de vue moral, et qui trouve finalement ce double équilibre en se rattachant définitivement à l'Eglise catholique fortement constituée. Il est intéressant d'y constater la double action de saint Ambroise, d'un côté, et de sa mère sainte Monique, de l'autre. Le vrai caractère du catholicisme s'y montre parfaitement en ce que les préoccupations sociales sont éliminées et que le problème porte sur la vie mentale et morale avec la subordination de la seconde à la première.

Le *Commentaire* de saint Augustin sur le discours de Jésus-Christ sur la montagne, tel qu'il nous est donné par saint Mathieu, est un type décisif de la manière dont les docteurs catholiques, en s'appuyant sur la base fournie par saint Paul, y font rentrer les prescriptions évangéliques dans la systématisation morale que l'Eglise catholique avait pour but de constituer et d'appliquer. On y voit en même temps le vague inévitable et l'arbitraire d'après lesquels se fait la coordination. Saint Augustin énonce avec beaucoup de précision la supériorité de la nouvelle loi sur l'ancienne et néanmoins le rôle nécessaire de celle-ci; mais l'on aperçoit nettement le vague dangereux de la morale évangélique proprement dite.

En résumé, l'élaboration dogmatique du catholicisme s'est accomplie en prenant en fait pour base la construction de saint Paul, en y développant d'un côté les conceptions qui n'y étaient qu'en germe, comme la théorie de Jésus-Christ, et en y incorporant les conceptions purement évangéliques d'après une méthode où le senti-

ment de la destination morale fait accepter des raisonnements vagues et arbitraires. Une pareille constitution n'aurait pu ni s'établir ni durer sans un sacerdoce qui, par ses décisions infaillibles, appuyées sur la tradition, fît cesser les divagations indéfinies; et il était, de plus, nécessaire que ce sacerdoce se résumât finalement en un organe unique.

LES GRANDS TYPES DE L'HUMANITÉ

APPRÉCIATION

Des principaux Types de l'évolution catholique
(St-Paul, St-Augustin, Hildebrand, St-Bernard, Bossuet)

QUATRIÈME LEÇON (1).

HILDEBRAND. — ÉLABORATION POLITIQUE DU CATHOLICISME.

I. — *Considérations sur l'ensemble de l'évolution catholique de l'an 400 à l'an 1300.*

Avant d'apprécier Hildebrand et le rôle capital qu'il a joué dans la constitution sociale du catholicisme, il est indispensable de jeter un coup d'œil général sur l'ensemble de l'évolution catholique pendant sa période essentielle, c'est-à-dire le moyen âge.

Ce n'est que de cette manière que le grand homme pourra être apprécié, en le voyant dans sa vraie situation historique, travaillant sous le poids des antécédents, les

(1) Cette leçon a été professée au Collège de France, le Dimanche 2 Bichat 104 (3 Décembre 1892), de 3 heures à 5 heures.

coordonnant, les dirigeant et donnant ainsi une impulsion décisive.

Je dois rappeler que, d'après la théorie d'Auguste Comte, le moyen âge dure essentiellement de l'an 400 à l'an 1300. Il se partage en trois phases d'à peu près trois cents ans chacune. Pendant les deux premières, de l'an 400 à l'an 1000, le régime catholico-féodal s'installe définitivement. C'est alors que s'opère la séparation décisive du catholicisme oriental et occidental. C'est de celui-ci qu'il sera désormais question exclusivement : il constitue le catholicisme social, c'est-à-dire vraiment romain, propre aux cinq grandes populations réellement homogènes de l'Italie, de la France, de l'Espagne, de l'Angleterre et de l'Allemagne. C'est ce catholicisme qui, grâce à des antécédents et à une situation convenables, a seul pu réaliser tous les effets moraux et sociaux que comportait cette religion transitoire; l'Orient n'ayant servi que pour l'élaboration dogmatique, indispensable pour servir de procédé de ralliement.

La troisième phase, de l'an 1000 à l'an 1300, est celle du plein éclat; elle est caractérisée par la prépondérance sociale de la papauté. C'est Hildebrand qui, au début de cette phase, installe le sacerdoce catholique à la tête de la hiérarchie sociale, assurant enfin à la papauté son plein ascendant. Mais cette prépondérance dure peu; et, à partir du XIVe siècle, la décomposition s'accentue de plus en plus et prépare la disparition finale de cette grande religion. Il était nécessaire de rappeler cette vue d'ensemble au début de notre appréciation systématique de la papauté, et spécialement d'Hildebrand.

Notre théorie serait trop peu claire si nous ne rappelions quelques principes de statique sociale sur le pouvoir spirituel. Le principal mérite du catholicisme est précisément d'avoir, pour la première fois, organisé

empiriquement la division des deux pouvoirs, et d'avoir accompli ainsi le progrès le plus décisif que comporte l'organisme social, progrès que le positivisme seul pourra instituer systématiquement et définitivement.

Il y a, dans toute opération sociale, deux fonctions distinctes : concevoir et exécuter. A mesure que l'évolution sociale se complique et s'étend, ces deux fonctions se séparent de plus en plus, et exigent, pour leur accomplissement, des organes véritablement distincts. La séparation entre l'abstrait et le concret devient la condition nécessaire de la séparation entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Il est clair, en effet, qu'une modi fication étendue des phénomènes suppose une étude abstraite des lois correspondantes. Cette étude indépendante des lois abstraites s'accomplit d'abord dans les phénomènes les plus simples et essentiellement envers les phénomènes géométriques; elle s'étend graduellement aux phénomènes les plus compliqués et essentiellement jusqu'aux phénomènes moraux et sociaux. A ce moment, la séparation entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel devient absolument nécessaire, c'est-à-dire aussi indispensable qu'inévitable. On est alors arrivé à l'état positif ou normal, caractérisé par cette division systématique des deux puissances. Nous allons l'apprécier dans cette situation normale, ce qui nous permettra de mieux comprendre l'évolution historique spontanée qui nous y a conduits.

La fonction essentielle du pouvoir spirituel est l'éducation. Il coordonne l'ensemble des capitaux intellectuels et moraux de l'Humanité; puis il les transmet par l'enseignement et le culte, de manière à préparer ainsi chaque individu à l'accomplissement des fonctions, privées ou publiques, qu'il doit ultérieurement remplir. Par conséquent, le perfectionnement, ou l'augmentation du capital intellectuel et moral, est une fonction essen-

tielle du pouvoir spirituel; mais elle se subordonne à sa haute destination sociale, l'éducation. Au fond, nous pouvons dire, d'après cela, qu'il y a deux sortes d'actions ou de puissances : celle qui modifie les choses, c'est le pouvoir temporel; et celle qui modifie l'homme : c'est le pouvoir spirituel. Il résulte de là une distinction immédiate dans le caractère des deux puissances, à savoir la généralité du pouvoir spirituel et la spécialité du pouvoir temporel. De cette destination générale du pouvoir spirituel, l'éducation, résultent toutes ses autres fonctions; d'abord le conseil. Il est évident, en effet, que la puissance qui aura élevé les hommes sera naturellement appelée à les conseiller. Ce conseil, dans le catholicisme, a reçu surtout la forme passagère de la confession. Dans le Positivisme, le conseil aura une plénitude qu'il n'a pu avoir jusqu'ici; car il embrassera tout aussi bien la vie physique que l'existence intellectuelle et morale. L'hygiène doit rentrer définitivement dans la morale et, finalement, la fonction médicale dans le sacerdoce. Mais le conseil ne sera pas seulement privé, il s'étendra aussi bien aux êtres collectifs qu'aux individus; et le prêtre s'adressera souvent aux familles, aux classes et aux gouvernements.

A l'état normal, la planète entière sera dirigée par une même religion; par conséquent, le sacerdoce aura organisé partout une éducation essentiellement uniforme. Par suite, son caractère sera pleinement planétaire; de là sa fonction la plus générale. Il sera, en effet, le grand appareil de coordination entre les diverses parties de la planète, qui, soumises à des pouvoirs distincts, auront néanmoins une religion commune. De là, la diplomatie supérieure que dirigera ultérieurement le sacerdoce; non seulement au point de vue négatif, pour empêcher les conflits, ou les résoudre, mais surtout au point de vue positif, pour organiser les opéra-

tions collectives qui exigent le concours de plusieurs ou de toutes les parties de la planète. La grande opération des croisades, organisée en Occident par la papauté, est un exemple empirique des opérations collectives que peut organiser le sacerdoce. Enfin, une fonction nécessaire du pouvoir spirituel consiste dans la consécration, au nom de l'Humanité, des pouvoirs, des fonctions et des actes principaux de la vie humaine.

Le sacerdoce seul, en vertu de la généralité qui lui est propre, de la doctrine qui le place au point de vue de l'ensemble des affaires humaines, et aussi par son influence nécessaire sur l'opinion publique, doit consacrer les pouvoirs. C'est à lui, en effet, qu'il appartient de rappeler à chacun, dans l'accomplissement de ses fonctions, depuis les plus modestes jusqu'aux plus éminentes, les règles générales d'obéissance et de commandement qui y sont inhérentes, et, par suite, en donner la consécration religieuse. Dans cette fonction du sacerdoce rentre l'organisation des sacrements, c'est-à-dire la consécration, au point de vue religieux, des actes essentiels de la vie humaine, de la naissance jusqu'à la mort. C'est là ce qui constitue un des éléments du culte domestique, base du culte public, qui est une des formes les plus élevées de l'éducation générale. Mais, pour compléter cette conception des fonctions du sacerdoce, il nous faut indiquer les bases de son mode d'action et de discipline.

Le mode le plus général d'action de la puissance spirituelle, c'est la persuasion. C'est aussi le mode le plus pur, le plus efficace, et qui, finalement, sert de base à tout le reste. Ce mode résulte nécessairement de ce que le sacerdoce aura élevé tous les citoyens, ce qui lui permettra une action personnelle, en invoquant la doctrine générale universellement acceptée. Quand la persuasion ne suffira plus, il faudra avoir recours au blâme privé,

et, finalement, public. L'efficacité de celui-ci résultera toujours de l'universelle adoption d'une doctrine commune, sans laquelle il n'y a pas d'opinion, mais qui rend celle-ci décisive, quand la première existe. Enfin l'excommunication morale représentera le terme extrême de cette action disciplinaire quand tous les autres moyens auront été inutiles. Tel est l'ensemble de l'organisation et des fonctions du pouvoir spirituel à l'état normal, constitué d'une manière pleinement indépendante du pouvoir temporel.

Au début de l'évolution humaine les deux pouvoirs ont dû être nécessairement confondus. Le catholicisme est la première grande tentative spontanée qui ait été faite pour accomplir cette division des deux puissances. A la lumière de la théorie précédente, nous pourrons juger de la valeur de la tentative, et du degré où la papauté s'est rapprochée de la véritable organisation normale. Nous devrons, du reste, pour être justes envers les hommes, nous rappeler la difficulté extrême d'une tentative aussi prématurée.

Après ces considérations préliminaires indispensables, nous devons résumer sommairement la théorie de l'avènement du vrai catholicisme, c'est-à-dire du catholicisme romain. La phase d'installation du catholicisme, jusque vers la fin du v[e] siècle, est commune aux deux parties de l'empire romain. Le caractère de cette religion étant spontanément privé et domestique, s'appliquant, par suite, essentiellement à la direction de la vie personnelle, les différences sociologiques propres aux deux parties de l'empire romain devaient peu influer sur sa propagation générale. On doit même remarquer que l'élaboration dogmatique du catholicisme est due à l'Orient, comme le rend frappant la liste des principaux conciles, et comme l'exigeait du reste la nature des antécédents du monde grec.

Mais quant au catholicisme social, autant du moins qu'il peut l'être, il ne pouvait surgir que dans le monde occidental, ou dans le milieu romain proprement dit. Nous allons voir, en effet, que là seulement était la situation qui permettait et sollicitait l'action sociale du catholicisme, développait ses avantages et diminuait les inconvénients inhérents au caractère individuel de la doctrine catholique. On voit, par suite, le caractère profondément relatif de notre appréciation et combien, dès lors, sont irrationnelles, antiscientifiques, les appréciations absolues qui insistent tant sur la doctrine sans parler de la situation.

Ce qui caractérise le catholicisme romain, ce qui a fait sa grandeur et son efficacité, c'est d'avoir réalisé spontanément la division des deux pouvoirs, et d'avoir, par suite, introduit dans l'organisme social le plus profond perfectionnement dont il soit susceptible. Or, nous allons faire voir que cette division fondamentale ne pouvait réellement s'opérer que dans l'Occident décomposé, qui seul réalisait en même temps les conditions essentielles de son action.

La décomposition de l'empire d'Occident en plusieurs nationalités distinctes a conduit spontanément à la division des deux pouvoirs. En effet, avant que cette décomposition eut lieu, un clergé plus ou moins indépendant et fortement coordonné avait surgi dans l'empire, et lorsque les nécessités de la défense et l'invasion des barbares eurent amené la décomposition, se trouva ainsi spontanément réalisé le grand phénomène d'un sacerdoce commun à des populations gouvernées par des pouvoirs différents. Or, c'est là un caractère essentiel du pouvoir spirituel. Le cas de l'empire grec, où cette décomposition n'a pas eu lieu, et où n'a pas surgi, non plus, la division des deux pouvoirs, vérifie notre théorie. En second lieu, les Occidentaux,

ou les vrais Romains avaient des dispositions admirablement propres à leur faire appliquer socialement la doctrine catholique une fois élaborée. L'Occident, sous l'influence romaine, offrait, en effet, une race sociologique où la spéculation avait été profondément subordonnée à l'action : il devait en résulter, dès lors, dans les membres du sacerdoce, une disposition aux applications sociales et politiques. En outre, l'exemple et le souvenir de l'admirable organisation romaine devait exciter le sacerdoce à l'imiter. En second lieu, le caractère profondément pratique du pouvoir politique disposait peu les représentants aux prétentions théoriques. Et, en effet, les chefs pratiques de l'Occident ont offert très peu d'exemples de prétentions pédantocratiques. L'avènement des chefs barbares n'a pu qu'augmenter cette disposition naturelle, vu leur ignorance profonde, qui devait les prédisposer à une subordination théorique et les éloigner de toutes prétentions dogmatiques. L'exemple inverse de l'Orient confirme cette théorie. En effet, les Orientaux ou les Grecs étaient une race essentiellement pédantocratique, où la spéculation, bien loin de se subordonner à l'action, avait toujours proclamé les prétentions à la suprématie. De là une prédisposition exagérée aux spéculations théoriques que ne contrebalançait aucune habitude constante des applications sociales. Aussi, jusqu'à sa chute, l'empire grec nous offre le spectacle de populations constamment livrées, sous le nom d'hérésies, à d'infinies divagations, cherchant sans cesse un équilibre dogmatique jamais atteint, au lieu de chercher l'application sociale d'une doctrine acceptée une fois pour toutes.

D'autre côté, les chefs de cette population participant à son esprit mettaient obstacle à l'organisation de cette division des deux pouvoirs dont l'esprit de la population empêchait l'application. Les empereurs grecs, domi-

nés par des préjugés pédantocratiques, ont tous, en effet, la prétention de décider les questions dogmatiques, et ils appliquent constamment leur puissance matérielle à faire prévaloir, au milieu du sang, leurs décisions théoriques. De là une véritable théocratie; de là aussi le spectacle honteux que nous offre ce régime si justement qualifié de *bas-empire*, où les divagations théologiques persistent sous le coup même du canon turc, détruisant le dernier refuge de ce triste régime.

Cette double analyse comparative explique donc l'avènement, en Occident, de la division des deux pouvoirs, et, par suite, celui de l'action sociale et politique du catholicisme. Mais cette division des deux puissances ne pouvait durer et être efficace qu'autant que le pouvoir spirituel se subordonnait à un chef unique. Cette condition est du reste normale et se réalisera à l'état positif mieux et plus facilement qu'à l'état théologique. Or, il est facile de voir que la situation occidentale favorisait la subordination du clergé à un seul évêque, tandis que la situation orientale lui était contraire. En effet, en Occident, Rome avait sur toutes les autres villes une prépondérance incontestée ; par suite, l'évêque de Rome avait, par cela même, une supériorité spontanée sur tous les autres. La longue habitude de recevoir, dans l'ordre temporel, l'impulsion de Rome avait été spontanément transportée à l'ordre spirituel. Rien de semblable, en Orient. Trois villes, à des degrés divers, se disputaient la prééminence spirituelle, Constantinople, Antioche et Alexandrie. Des avantages divers se contrebalançaient, de telle sorte qu'aucun des patriarches n'a jamais pu obtenir sur les autres une prépondérance incontestée. Lorsque Alexandrie et Antioche furent passées sous la domination islamique, Constantinople resta sans doute, mais à la tête d'une nation qui se réduisait de plus en plus et finit par disparaître sous la domination turque.

Une seconde raison facilita en Occident la prépondérance d'un chef spirituel unique, savoir la difficulté de plus en plus grande de réunir des conciles. Il est incontestable, en effet, que la prépondérance des conciles, leur fréquence trop grande aurait empêché l'indispensable concentration monocratique qui a fait la grandeur du catholicisme romain. Et, ce qui, en effet, caractérise la décomposition catholique, c'est la prétention révolutionnaire de mettre les conciles au-dessus des papes. Or, la décomposition politique de l'Occident favorisait peu la réunion des conciles généraux, et, par suite, permettait à la papauté d'être exclusivement l'élément de réunion du sacerdoce. Il n'en n'était pas de même en Orient : les conciles généraux pouvaient se réunir avec la plus grande facilité, et, de plus, une longue habitude avait, depuis Constantin, familiarisé les Orientaux avec ces grandes assises sacerdotales. Enfin, une dernière considération explique l'indépendance en Occident du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel. M. de Maistre a très bien expliqué comment l'indépendance papale exigeait une certaine puissance temporelle, sans laquelle le chef de la catholicité fût devenu finalement le simple chapelain de quelque prince. Or la décomposition féodale était spontanément propre à la puissance temporelle des papes ; car, dans cet organisme si varié de la féodalité, contenant des éléments si multiples et si divers, la puissance matérielle du pape ne présentait aucune sorte d'anomalie. Cette théorie est si exacte qu'elle se vérifie par le fait de la puissance temporelle qui a été conférée aux évêques et aux monastères, conformément à la nature dispersive du régime féodal. Il ne pouvait en être de même en Orient avec l'intense unité temporelle qui caractérisait cet empire.

Ainsi donc il résulte de cette démonstration que l'Occident seul permettait la division des deux puissances et

poussait à l'avènement d'un sacerdoce, qui, dirigé par un chef unique, quoique dispersé chez des peuples distincts, pût, avec une indépendance convenable, appliquer socialement et politiquement une doctrine universellement acceptée, de manière à tendre à réaliser la prépondérance générale de la morale.

Pour compléter cette analyse préliminaire, je vais donner un concept général de l'organisation du sacerdoce catholique et de la coordination que lui a assurée la prépondérance nécessaire de la papauté.

Le sacerdoce catholique s'est graduellement formé à partir de saint Paul et le catholicisme n'eût jamais pu surgir d'une manière décisive, pas plus en Orient qu'en Occident, s'il n'avait eu précisément, dès les premiers temps, une direction sacerdotale bien organisée, qui maintenait dans son sein un ralliement et une unité peu conformes à l'esprit de divagation inhérent aux théories théologiques.

Ce sacerdoce n'a acquis la plénitude de sa puissance en Occident que vers le XIII[e] siècle, lorsque la suprématie incontestée de la papauté lui eût donné toute la perfection qu'il comporte.

Nous allons donc indiquer d'une manière sommaire, dans son organisation et ses fonctions, cette hiérarchie sacerdotale qu'Auguste Comte considère comme le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine.

Si nous considérons le sacerdoce catholique d'une vue d'ensemble et d'une manière abstraite, nous voyons au sommet de la hiérarchie un chef unique : le pape, et nous voyons, comme dans toute organisation sérieuse, les pouvoirs s'instituer du sommet à la base, la puissance descendre au lieu de monter. Le chef suprême seul est choisi par l'élection, mais le corps électoral, homogène avec le chef qu'il doit choisir, se compose de représentants peu nombreux et éminents de la hiérarchie

catholique, placés par leur position au véritable point de vue d'ensemble. Le Positivisme a pu perfectionner une telle conception en instituant l'hérédité sociocratique modifiée par l'intervention des quatre doyens occidentaux du clergé positiviste.

La papauté, sous des formes très sages, institue les évêques, et les évêques instituent les prêtres, les diacres et sous-diacres.

L'institution se fait au nom de Dieu et de Jésus-Christ et des pouvoirs conférés à son Eglise par Jésus-Christ lui-même, transmis ainsi de l'un à l'autre et remontant à l'origine même du catholicisme ; le principe de continuité se trouve ainsi respecté. La papauté a, dans les ordres monastiques répandus sur toute la surface de l'Occident et même de la terre et qui, étant soustraits à la direction sacerdotale, lui sont plus directement subordonnés, des agents actifs et dévoués qui lui constituent un élément de prépondérance sur tout le reste de l'épiscopat. Cet élément de puissance a servi à la papauté pour l'exécution de ses projets les plus généraux. Il a été d'autant plus efficace que les ordres, à la fois masculins et féminins, présentaient dans leur organisation une variété extrême où s'exerçait le génie politique et social des fondateurs d'ordres, et où, par suite, la papauté trouvait des instruments spéciaux convenablement subordonnés à ses vues d'ensemble.

En effet, depuis l'organisation bénédictine jusqu'à l'organisation jésuitique qui en est si profondément différente, en passant par les ordres des dominicains et des franciscains, on a le spectacle de la plus extrême variété de tous les modes divers d'association et d'action.

Il faut maintenant approfondir davantage l'étude de cette organisation, en combinant l'appréciation statique avec l'appréciation dynamique qui étudie l'évolution.

Je n'ai pas la prétention ni la possibilité de faire un cours de droit ecclésiastique, je voudrais néanmoins faire comprendre toute la puissance et la perfection de cette merveilleuse organisation politique.

L'évêque est le point de départ du sacerdoce catholique; au début, il se réduisait en effet à l'*évêque,* ce qui veut dire *inspecteur*. Le groupe catholique formé dans chaque ville, peu nombreux, était dirigé par un seul chef qui enseignait la morale et conseillait les fidèles, ayant sous ses ordres pour les soins temporels inévitables, sous le nom de diacres et de diaconesses, des agents subordonnés. Entendons Fleury donner la conception générale des fonctions de l'évêque : « L'évêque est un homme que « Dieu a établi pour sanctifier les autres et les conduire à « la vie éternelle. Il doit donc faire des chrétiens par la « prédication, l'instruction et le baptême; les nourrir de « la parole de Dieu et des sacrements; les faire prier et « prier lui-même pour eux en particulier et en public; « offrir pour eux et avec eux le sacrifice; juger les pé- « cheurs et les réconcilier à Dieu par la pénitence ou les « retrancher de l'Eglise; conserver l'union de l'Eglise « en remédiant aux divisions et à sa pureté en préve- « nant tant qu'il se peut toute sorte de péchés; procurer « aux pauvres les nécessités de la vie et généralement à « tous les misérables le soulagement nécessaire pour « les mettre en état de s'appliquer au soin de leurs « âmes. »

Mais l'extension, dans chaque ville et même dans les campagnes, du christianisme, obligea d'instituer des prêtres qui pussent diriger les groupes auxquels ne pouvait pas atteindre l'action directe de l'évêque et qui fussent subordonnés à celui-ci.

« Les prêtres eurent les mêmes fonctions, excepté les « deux qui sont propres aux évêques, de confirmer le « chrétien en lui donnant le Saint-Esprit par l'imposi-

« tion des mains et de faire des clercs, c'est-à-dire des « diacres, des prêtres et des évêques. »

L'extrême variété des soins temporels obligea de distinguer du diaconat, sous le nom d'ordres mineurs, les fonctions les plus directement matérielles, ce qui donna lieu aux portiers et aux acolytes; l'acolyte ayant surtout pour mission d'accompagner l'évêque, de lui servir de messager et de secrétaire. D'un autre côté, l'importance de certaines villes donna à leurs évêques une plus grande prépondérance ; de là le primat, les patriarches et les archevêques et, en Occident, l'évêque de Rome, qui, sous le nom de *pape*, titre par lequel il fut exclusivement désigné à la fin du xi[e] siècle, devint le chef de la hiérarchie catholique. Voilà comment s'est accomplie l'évolution naturelle de cette organisation. Les ordres mineurs, composés essentiellement des portiers et des acolytes, ne font pas partie du clergé proprement dit, leurs fonctions peuvent être conférées à des laïques. Le sacerdoce est exclusivement composé de ce qu'on nomme les ordres majeurs. Il se compose des sous-diacres, diacres, prêtres, évêques. Il y avait des caractères de moralité qui étaient communs à tous; ainsi, il fallait que les membres du clergé fussent irrépréhensibles et même, suivant l'expression de Fleury, qu'ils fussent en bonne réputation chez les infidèles.

On rejetait ceux qui, après le baptême, étaient tombés dans quelques crimes comme l'homicide ou l'adultère, même lorsqu'ils en avaient fait pénitence, « parce « que la mémoire en reste toujours et que l'on a le « droit de les croire plus faibles que ceux dont la vie « est entière. »

On allait plus loin : on regardait comme irréguliers, c'est-à-dire exclus des ordres, ceux qui avaient tué par accident, qui avaient porté les armes même en guerre juste, ceux qui avaient causé la mort même d'un crimi-

nel, soit comme partie civile, soit comme juge ou autre ministre de justice; enfin, certaines difformités physiques étaient une cause d'exclusion. Sans doute les malheurs des temps ont conduit les évêques à faire souvent des concessions et à accepter, dans des époques troublées, des membres peu dignes; c'est ce qui conduisit l'Eglise à cette maxime inspirée par le plus sage esprit social : Que la puissance spirituelle et la validité des sacrements ne reçoivent aucune atteinte de l'indignité du ministre.

La hiérarchie ou l'*ordre*, suivant une admirable expression, commence au sous-diacre. Le sous-diacre doit garder la continence, avoir un titre, c'est-à-dire sa subsistance assurée, ou aux dépens de l'Eglise ou de son patrimoine, et réciter tout l'office de l'Eglise au moins en particulier. Ces trois obligations sont communes à tous les ordres, le sous-diacre reçoit l'ordination, il ne peut être ordonné avant sa 22e année.

Cette ordination est accomplie par l'évêque dans une cérémonie publique : l'évêque le prévient en ces termes de la gravité de la décision qu'il va prendre : « Jusqu'ici, il vous est libre de retourner à l'état séculier ; mais, si vous recevez cet ordre, vous ne pourrez plus reculer : il vous faudra toujours servir Dieu, dont le service vaut mieux qu'un royaume; garder la chasteté avec son secours et demeurer engagé à jamais au ministère de l'Eglise. Songez-y donc pendant qu'il en est encore temps; et si vous voulez persévérer dans cette sainte résolution, approchez au nom de Dieu. » L'ordre immédiatement supérieur à celui du sous-diacre est celui du diaconat. L'ordination, faite par l'évêque, est analogue à celle du sous-diaconat. En souvenir de l'intervention du public dans les élections des diacres, l'évêque interpelle directement l'assistance, pour savoir si nul n'a rien à dire contre celui que l'on va ordonner.

Les fonctions du diacre sont de deux sortes : il sert à l'autel, il aide le prêtre ou l'évêque dans la distribution de l'Eucharistie ; en outre, il peut prêcher et baptiser au besoin ; mais une fonction essentielle du diacre était dans le soin du temporel de l'Eglise, pour la distribution des aumônes, la réception des offrandes et la police générale de l'Eglise. Au début, il y avait des diaconesses, et cela a duré au moins jusqu'au VIe siècle de l'ère chrétienne.

Le degré immédiatement supérieur à celui du diaconat est la prêtrise. Les conditions de l'ordination sont encore plus strictes que pour le degré précédent. Le prêtre doit avoir au moins vingt-cinq ans et avoir été diacre pendant un an au moins ; et même, dans la primitive Eglise, le minimum d'âge était de trente ans. Le prêtre a le droit de prêcher, d'offrir le saint sacrifice de la messe et de conférer tous les sacrements, sauf deux qui appartiennent exclusivement à l'évêque, l'ordre et la confirmation ; seulement, la confession et la pénitence, qui constituent une des fonctions les plus intimes et les plus délicates, sous des formes diverses, de tout sacerdoce, ne peuvent être administrées que par les prêtres spécialement approuvés de l'évêque. L'ordination du prêtre se fait avec une grande solennité ; les paroles adressées à l'ordinant sont belles et sagement choisies. L'évêque lui dit : « Un prêtre doit offrir, bénir, présider, prêcher ; il faut donc monter à ce degré avec une grande crainte, et se rendre recommandable par une sagesse céleste, de bonnes mœurs et une longue pratique de la vertu. » Puis l'évêque ajoute une prière, où il dit, entre autres choses : « Seigneur, auteur de toute sainteté, donnez-leur votre bénédiction, afin que, par la gravité de leurs mœurs et la sévérité de leur vie, ils se montrent vieillards ; qu'ils profitent des instructions que saint Paul donnait à Tite et à Timothée ; que, méditant nuit et

jour votre loi, ils croient ce qu'ils liront ; qu'ils enseignent ce qu'ils croiront, et pratiquent ce qu'ils enseigneront; que l'on voie en eux la justice, la constance, la compassion, la force et toutes les autres vertus; qu'ils en montrent l'exemple, et qu'ils y confirment par leurs exhortations. »

Dans les temps primitifs, il n'y avait pas d'ordination vague, c'est-à-dire que le prêtre était ordonné pour un siège déterminé; mais le développement des bénéfices poussa aux ordinations vagues à un degré considérable, qui contribua à abaisser le niveau moyen du sacerdoce. La dignité de l'épiscopat, suivant l'observation de Fleury, fut moins atteinte que celle de la prêtrise, parce qu'on s'est montré plus attaché à ne point ordonner d'évêques, si ce n'est pour un siège vacant. Au début, l'élection était le moyen de faire surgir l'évêque, qui était ensuite ordonné et consacré par le métropolitain, ou par un autre évêque. Evidemment, c'était là une situation révolutionnaire; car, dans l'ordre spirituel, bien moins que dans l'ordre temporel, les inférieurs ne doivent pas instituer les supérieurs. Sans doute cette élection était plutôt une indication qu'une véritable nomination, puisqu'il fallait toujours l'intervention de l'évêque pour accepter et consacrer. La population a été graduellement éliminée du choix des évêques; et, finalement, il résulte d'une combinaison entre l'action papale et l'intervention du pouvoir temporel. En général, c'est le pape qui donnait les évêchés, librement et directement en Italie, et, en France, sur la nomination du roi. La consécration de l'évêque est faite par un autre évêque, avec une extrême solennité. Le consécrateur examine l'élu sur sa foi et sur ses mœurs, sur sa subordination convenable au Saint-Siège apostolique : il lui demande s'il veut obéir au pape, s'il veut éloigner ses mœurs de tout mal, pratiquer et enseigner la chasteté,

la sobriété, l'humilité et la patience; être pitoyable et affable aux pauvres; être dévoué au service de Dieu et éloigné de toute affaire temporelle et de tout gain sordide. (Fleury).

L'évêque seul possède la plénitude des fonctions sacerdotales : seul, il peut confirmer, et surtout ordonner, c'est-à-dire transmettre à d'autres la fonction spirituelle, en maintenant ainsi cette continuité, depuis l'origine de l'Eglise catholique. A lui appartient la direction des prêtres de son diocèse. Il a donc le gouvernement d'une portion plus ou moins considérable de la hiérarchie sacerdotale. Enfin, il a une part de la fonction judiciaire; il peut excommunier les simples fidèles, et à l'égard des clercs, il a sur eux la puissance de correction, même pour les fautes les plus légères.

Si nous continuons à monter les degrés de cette admirable hiérarchie, nous arrivons aux archevêques, patriarches et primats. La distinction vient surtout de l'importance des villes où se trouvaient ces évêques, car, canoniquement, les évêques sont tous égaux entre eux; quant à ce qui est de l'ordre et de l'essentiel du sacerdoce, il n'y en a qu'un qui soit, de droit divin, établi au-dessus des autres, pour conserver l'unité de l'Eglise et lui donner un chef visible, c'est le pape (Fleury). Il ne nous est pas possible d'indiquer, même sommairement, tous les éléments complémentaires de cette organisation, tels que l'archiprêtre, l'archidiacre, le vicaire, le coadjuteur, au moyen desquels l'on perfectionnait et l'on facilitait l'action du sacerdoce. En outre, l'institution des chanoines, due surtout à saint Augustin, c'est-à-dire de prêtres vivant en commun auprès de l'évêque, et souvent avec lui, constituait comme une transition au système si varié et si puissant des ordres monastiques. Mais l'élément capital, sans lequel tout cela n'eût été rien, et n'eût pas même persisté ou tout au moins fût resté sans effi-

cacité, c'est l'avènement, au sommet de la hiérarchie, d'un chef unique, le pape. En lui se condense l'Eglise tout entière. C'est grâce à la prépondérance papale que les éléments de la hiérarchie ont été liés entre eux, de manière à former un corps plus général que chaque nationalité distincte et suffisamment indépendant du pouvoir temporel; de manière à pouvoir réaliser la prépondérance de la morale sur la politique, but et destination de la division des deux pouvoirs.

Dans le pape se condense l'Eglise entière, et apparaît la plénitude de la puissance spirituelle. De Maistre a relevé les divers titres, dans la série des âges, qui ont été attribués à l'évêque de Rome, le *patriarche universel*, le *chef de l'Eglise du monde*, le *souverain pontife des évêques*, le *souverain prêtre*, l'*origine de l'unité sacerdotale*, le *lieu de l'unité*, le *chef de toutes les Eglises*, et, enfin, le *port très sûr de toute communion catholique*.

Il faut maintenant aborder sommairement la théorie de la fonction papale; car elle contient, sous des formes théologiques, les bases de la théorie du pouvoir spirituel. Et d'abord, parlons de l'infaillibilité papale. L'infaillibilité, dans un certain sens, appartient, au fond, à tout pouvoir spirituel; seulement, à l'état positif, elle est relative, tandis qu'à l'état théologique, elle est absolue. Il est évident, en effet, que l'organisation de tout système d'enseignement et de toute religion quelconque suppose l'acceptation, avec confiance de la part du public, de la vérité des doctrines qui lui sont enseignées, doctrines qui ne sont, au fond, que le résultat de la longue élaboration positive des âges antérieurs. A l'état scientifique, les conceptions supposent et permettent des modifications, qui ne doivent jamais être que très lentes et très peu fréquentes. Mais à l'état théologique, où les questions sont insolubles, il est évident qu'il y avait utilité et nécessité sociale d'attribuer à un individu unique

leur décision, pour porter toute l'activité sur l'application de la doctrine une fois acceptée. Mais on voit, d'après cela, que la situation de la papauté était instable, et que l'infaillibilité, n'étant, au fond, maintenue que par des besoins sociaux, serait attaquée et disparaîtrait le jour où ceux-ci ne l'exigeraient plus. C'est cette seconde partie de la théorie qu'a méconnue de Maistre, et qui constitue la profonde imperfection de sa conception ; car elle n'explique le passé que jusqu'à la Réforme, et au delà, elle ne sait plus que faire intervenir puérilement la volonté arbitraire de Dieu.

Une fonction capitale, dont s'empara justement la papauté, fut celle de la canonisation. Si on dégage la canonisation de la forme théologique, qui lui a été jusqu'ici nécessairement jointe, nous voyons qu'elle consiste à choisir les hommes du passé qui méritent le culte public, c'est-à-dire la glorification régulière et plus ou moins fréquente de leur mémoire. Cette fonction a appartenu au sacerdoce à l'époque théocratique. Dans le régime gréco-romain, où le pouvoir spirituel fut absorbé par le pouvoir temporel, celui-ci posséda aussi cette fonction supérieure. Mais lorsque la papauté, à partir du onzième siècle, eut enfin acquis, par les efforts d'Hildebrand, sa juste prépondérance, elle se réserva cette fonction suprême. Et, il faut le dire, elle apporta dans son accomplissement, tous les soins les plus systématiques et les plus judicieux. Elle fut d'abord obligée de sanctionner la sanctification qui avait été, on peut le dire, spontanément accomplie dans les premiers âges du catholicisme, et qui porte quelquefois sur des types tout-à-fait légendaires. Il est utile de voir d'une manière plus complète comment la papauté a finalement organisé la glorification des saints. Nous y verrons à la fois la grandeur et l'insuffisance de la dernière religion provisoire.

En premier lieu, la théorie de la justification a conduit

le catholicisme à introduire dans le culte des saints un plus grand degré de théologisme et d'égoïsme que ne l'avait fait la religion polythéique, excepté dans les cas où les héros s'étaient élevés à la dignité de dieux. Les mérites du saint, en effet, peuvent être appliqués à ceux qui l'invoquent dans des conditions convenables, de telle sorte que la glorification se trouve toujours plus ou moins souillée d'un intime développement de la personnalité. Si nous comparons, sous ce rapport, la glorification catholique à la glorification positive, nous voyons la supériorité de celle-ci ; car nous ne pouvons demander à nos saints et à nos héros que le perfectionnement de l'esprit et du cœur qui résulte de la contemplation de leur œuvre accomplie pour le service de l'Humanité. Sans doute, cette glorification perd en intensité, comparée à celle du catholicisme, mais elle gagne en pureté et en efficacité morale. Si on compare, au contraire, la glorification catholique à la glorification polythéique, elle la surpasse profondément au point de vue moral. En premier lieu, le catholicisme a hautement développé la glorification féminine ; en second lieu, appréciant le mérite moral en dehors de la position sociale, il a introduit parmi ses saints des personnes empruntées aux plus modestes positions, même à l'esclavage. Il y a plus, le catholicisme a proclamé l'expiation du passé, et a osé placer dans la hiérarchie de ses saintes une femme venue de la prostitution. Ainsi, pour lui, il n'y a plus eu, comme pour le polythéisme, de péché inexpiable, et même les plus grands coupables ont pu espérer la sanctification par leur repentir et la grandeur des services rendus. Mais l'insuffisance catholique, l'étroitesse de son point de vue éclatent quand on le compare au Positivisme, car il est incapable de rendre justice à aucun de ceux qui sont en dehors de sa ligne directe. Il ne peut ni comprendre, ni apprécier, ni le passé gréco-romain qui l'a pré-

cédé, ni l'évolution moderne qui lui a succédé, ni les immenses civilisations qui, avant lui ou depuis lui, ont surgi dans les diverses parties de la planète. Ni Aristote, ni Archimède, ni Homère, ni César, ni Confucius, ni Bouddha n'ont pu être honorés, non plus que Descartes, Bichat, Shakespeare, Richelieu ou Cromwell. Que l'on compare le calendrier étriqué et désordonné du catholicisme, où les saints se pressent sans autre ordre que celui de la date de leur mort, au vaste système organique, où tous les grands types de la planète ont pu être jugés sans arbitraire, au moyen d'une théorie qui permet d'apprécier leur participation à l'œuvre collective de notre espèce.

Depuis la fin du moyen âge, la glorification effective a, de plus en plus, échappé à la papauté. On a honoré de grands types que, non seulement le catholicisme ne pouvait apprécier, mais qui même lui étaient hostiles. Cette haute fonction de la canonisation, que la papauté avait possédée au moyen âge, elle l'a donc irrévocablement perdue, signe décisif du caractère purement provisoire de ce pouvoir spirituel. Suivant la nature de l'évolution révolutionnaire, cette fonction est tombée, on peut le dire, dans le domaine public. Mais ce ne peut être là qu'un état provisoire, qui devient dégradant à mesure qu'il se prolonge, car cette haute fonction a finalement été usurpée par le journalisme, c'est-à-dire par la série des esprits incompétents, qui, décidant à tort et à travers au gré de leurs passions et de leurs intérêts, font et défont des grands hommes aussi éphémères que leurs articles. Il n'y a d'accord que pour faire obstacle à l'avènement des hommes vraiment supérieurs, qui doivent percer une telle couche pour arriver jusqu'au public

Le signe caractéristique de l'avènement d'un nouveau pouvoir spirituel a été dans la main-mise, par Auguste Comte, sur cette suprême fonction. Il a inauguré son

autorité sacerdotale en établissant une glorification systématique du passé. Naturellement il a été accusé d'oppression par le monde du journalisme et de la littérature, étonné et indigné de voir décider des questions par un homme compétent. Pour ces gens-là, la liberté c'est de juger sans compétence; et l'autorité c'est d'apprécier en remplissant les conditions intellectuelles et morales de l'appréciation.

Une autre fonction inhérente à tout pouvoir spirituel, c'est la direction et le choix des lectures. C'est le complément naturel et inévitable de la fonction d'éducation propre au pouvoir spirituel. La papauté l'a systématiquement organisée : elle a rempli là un devoir essentiel et fourni le type de ce que réalisera définitivement le sacerdoce positif. Mais, après avoir possédé cette fonction, la papauté l'a graduellement perdue : elle lui a définitivement échappé; et même la plupart des catholiques sincères ne s'inquiètent guère le plus souvent dans le choix de leurs lectures des décisions de l'autorité pontificale. La fonction est révolutionnairement tombée dans le domaine public, et ne se trouve limitée que par l'intervention nécessaire, plus ou moins sagement appliquée, du pouvoir civil. Le journalisme s'en est, au fond, emparé; et, aux conditions d'incompétence qui lui sont propres, il joint le plus souvent des conditions plus précises de cupidité. En résumé, le plus souvent, le journalisme n'est que l'agent de puissants éditeurs, qui se trouvent ainsi, en vertu de leur argent et de leurs intérêts, s'être emparés d'une des plus hautes fonctions du pouvoir spirituel. Mais lorsque Auguste Comte, remplissant une fonction vraiment sacerdotale, a voulu user du droit qu'ont tous les citoyens en conseillant, dans la *Bibliothèque positiviste*, un système de lectures, il a naturellement été accusé d'oppression par le journalisme souvent anonyme, protestant au nom de la liberté. Car

que deviendrait-elle, si le public s'habituait à demander à ses guides spirituels de parler sans intérêt et avec compétence sur les choses que seuls ils peuvent vraiment juger?

Mais la plus haute des fonctions du pouvoir spirituel fut la régularisation, par l'audacieux génie d'Hildebrand, du droit d'insurrection. En principe, le pouvoir temporel doit être respecté et obéi; néanmoins, il y a tel cas extrême où les abus ne pouvant être régulièrement supprimés, où le pouvoir ayant dépassé, et depuis longtemps, les limites normales d'abus que comportent l'époque et la situation, le recours à la force devient alors nécessaire. C'est là une chose aussi délicate qu'indispensable à certains moments. Ces phénomènes se sont produits, dans le passé, spontanément, avec tous les dangers et les inconvénients inhérents à ce mode de procéder. La régularisation de cette opération sociale est des plus difficiles. Mais qui, mieux que le pouvoir spirituel, peut la remplir ? Le sacerdoce se trouve placé, par sa situation, au véritable point de vue d'ensemble : il peut donc, mieux que qui que ce soit, juger si les limites d'abus ont été dépassées. D'un autre côté, par ses habitudes, sa position, la responsabilité personnelle directement attachée à ses décisions, il doit apporter, dans cette fonction redoutable, une modération nécessaire. Enfin, son prestige auprès de l'opinion publique, le respect qui s'attache à ses décisions peuvent rendre plus douces et plus rapides les modifications indispensables. Cette fonction, la plus élevée, peut-être, du pouvoir spirituel, lui appartient donc naturellement; mais néanmoins on doit reconnaître que sa constitution systématique par Hildebrand est une des preuves les plus décisives de la haute portée de ce vaste génie.

Pendant la dernière phase du moyen âge, la papauté a possédé cette haute attribution; et quoi qu'on en ait

dit, elle en a sagement usé pour le service de l'Humanité. Mais, à partir du XIVe siècle, elle l'a, de plus en plus perdue; et, comme les autres fonctions du pouvoir spirituel, celle-ci est tombée dans le domaine public.

En résumé, donc, la papauté a graduellement coordonné toutes les fonctions indispensables du pouvoir spirituel dans la phase caractéristique du moyen âge (de 1000 à 1300), elle en a joui avec l'appui du public et l'approbation, au moins en principe, de ceux qui en éprouvaient les atteintes. Mais, à partir du XIIIe siècle, la papauté a de plus en plus et enfin définitivement perdu ces attributions, qui ont fait retour au domaine public, jusqu'à ce qu'un nouveau sacerdoce les coordonne de nouveau sous la libre acceptation des citoyens.

Ainsi se démontrent par l'histoire l'importance et la grandeur du rôle joué par le catholicisme dans la fondation d'un pouvoir spirituel distinct du pouvoir temporel. Mais aussi les événements ont démontré le caractère essentiellement provisoire de cette tentative doublement prématurée par la nature théologique de la doctrine et l'activité militaire inhérente à cette situation.

II. — *Considérations générales sur les principaux types de la semaine consacrée à Hildebrand* (1).

La semaine consacrée à Hildebrand représente l'élaboration politique du catholicisme, et celle de saint Bernard le plein éclat de cette religion, en même temps que l'organisation monastique. Nous allons nous occuper exclusivement ici de la semaine d'Hildebrand. Ne pou-

(1) Constantin, Téodose, saint Chrysostome, *saint Basile*, sainte Pulchérie, *Marcien*, sainte Geneviève de Paris, saint Grégoire le Grand, HILDEBRAND.

vant pas étudier en détail les divers types individuels, nous poserons les principes d'appréciation en considérant les hommes les plus caractéristiques. Ainsi, dans la semaine d'Hildebrand, nous prendrons surtout Constantin, Théodose, saint Jean Chrysostome et saint Grégoire le Grand. En jugeant ces divers types nous aurons indiqué tous les éléments essentiels de l'organisation politique et sociale du catholicisme.

Constantin et Théodose constituent un groupe très naturel. Ils nous offrent les types décisifs de la relation du pouvoir temporel avec le pouvoir spirituel, en tant que ces deux pouvoirs sont, non pas ennemis, mais bien sympathiques, poursuivant un but analogue, malgré les inévitables conflits qui surgissent entre les éléments les plus homogènes d'un même système. Il faut bien distinguer, en effet, dans les luttes entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, suivant qu'il s'agit de la période ascensionnelle du catholicisme, du IIIe au XIVe siècle, ou bien de la période purement révolutionnaire, du XIVe jusqu'à nos jours. Dans la première, en effet, ces deux éléments sont souvent en lutte ; mais, en définitive, ce sont les éléments concourants d'un même système et agissant dans des conditions normales, c'est-à-dire en rapport avec les nécessités de la situation. Dans la seconde période, au contraire, c'est un régime qui se décompose ; et la lutte tend à détruire le régime, au lieu de n'être que l'inévitable conflit d'éléments au fond concourants.

Constantin et Théodose dominent par leur action tout le IVe siècle, c'est-à-dire, cette période décisive qui termine l'évolution romaine et prépare l'avènement du moyen âge. On y sent, à la fois, la nécessité de l'action politique des empereurs romains pour instituer le catholicisme comme religion universelle, mais aussi le danger profond qu'aurait offert la continuation de cette

action pour l'avènement de la division des deux pouvoirs, œuvre capitale du catholicisme, et que le moyen âge a seul complètement permise. Comme dans toute transition on sent l'utilité du régime qui finit et la nécessité de celui qui va surgir. Cette vue générale domine toute notre appréciation de Constantin et de Théodose. Sous l'un des points de vue, nous apprécierons l'utilité de leur action ; et sous l'autre, nous en ferons comprendre les inconvénients, de manière à faire sentir la nécessité de l'avènement d'un régime nouveau.

Ces deux empereurs occupent essentiellement le IVe siècle, l'un à son début, et l'autre à sa fin. Constantin, nommé empereur en 306, meurt à Nicomédie, le 22 mai 337, tandis que Théodose, associé à l'empire en 379, meurt le 17 janvier 394. L'intervention impériale va en augmentant de l'une à l'autre, sous l'influence croissante des antécédents. Constantin est encore un véritable empereur romain qui protège le catholicisme avec de grandes préoccupations d'intérêts politiques ; Théodose, pleinement chrétien, apporte dans sa protection une manie de fanatisme qu'on n'aperçoit pas dans son éminent prédécesseur. L'action de Constantin s'éclaire, outre sa valeur propre, par la connaissance des antécédents.

D'abord Constantin était fils de Constance Chlore, qui, César dans les Gaules, avait montré pour les chrétiens de la tolérance et de la sympathie. D'un autre côté, il faut remarquer que Dioclétien avait profondément modifié l'esprit comme l'organisation de la puissance impériale. Le pouvoir politique avait pris entre ses mains un caractère plus théocratique que dans celles de ses éminents précurseurs, plus fidèles que lui au véritable esprit romain. Cette transformation se consolidait et se caractérisait par la prédilection de Dioclétien pour l'Orient ; car son domicile habituel se trouvait le plus sou-

vent à Nicomédie, près de Byzance, siège futur de la domination de Constantin. Cet esprit plus théocratique poussa Dioclétien à intervenir plus que ses prédécesseurs dans les questions religieuses; aussi la seule vraie grande persécution que le catholicisme a éprouvée dans sa fondation émane de lui. Ainsi donc Constantin était placé, par la puissante action de son prédécesseur, dans la direction même du mouvement qu'il a accompli depuis, c'est-à-dire, intervention religieuse accentuée, prédilection pour l'Orient où il place le siège du pouvoir.

Mais Constantin apprécia mieux que son prédécesseur les nécessités de la situation : il sentit, et ce fut là sa gloire, que le catholicisme était la force réellement ascensionnelle et progressive, en même temps qu'il comprit que son appui consoliderait la puissance impériale. D'abord le catholicisme était la plus forte puissance sociale du temps; non pas qu'il eût, il s'en fallait de beaucoup, la majorité. En effet, la campagne presque tout entière lui échappait, et il avait, dans les villes, une forte opposition. Mais il était à la fois puissamment organisé et plein d'ardeur, tandis que ses adversaires étaient inertes et sans organisation. En outre, le caractère monothéique du catholicisme, cette notion d'un être unique dominant tout, gouvernant tout, rapportant tout à lui, était plus conforme que le polythéisme à l'accomplissement de la révolution préparée par Dioclétien et que Constantin voulait terminer et réaliser. Il faut remarquer, enfin, que le catholicisme, malgré sa puissance, n'offrait pas cette formidable unité que lui donna plus tard la papauté, et que, par suite, il pouvait être un appui, sans être un danger. Telle est l'appréciation scientifique de la politique de Constantin. J'ai tenu compte de la situation créée par les antécédents, situation acceptée et développée par l'esprit supérieur de ce

grand homme. Il faut remarquer, à sa louange, que sa protection pour le catholicisme fut, en général, pleine de modération pour ses adversaires, et qu'il fut encore plus un politique sage qu'un croyant convaincu.

Constantin débuta par l'édit de Milan (313). L'édit de Milan fut un édit de tolérance dans lequel le catholicisme obtint la liberté qu'il avait si longtemps réclamée : on s'y servit spécialement du mot de *divinité* très propre à être accepté à la fois par les polythéistes et les chrétiens. Mais cet édit ne fut pour le christianisme qu'un point de départ; et il faut bien le dire, le début d'une politique qui l'eût fait avorter complètement, puisqu'elle eût empêché la séparation des deux pouvoirs, qui en effet ne s'est jamais réalisée en Orient. Heureusement, la division entre l'Orient et l'Occident modifia profondément cette situation politique et sociale, et permit, avec la division des deux pouvoirs, le véritable rôle social du catholicisme.

La politique que l'édit de Milan inaugura consista en ceci : le catholicisme avait réclamé la liberté; dès qu'il l'eût, il en fit le point de départ de nouvelles exigences et réclama l'égalité (l'action de l'édit de Milan ne dura, au fond, que de 313 à 325). Le polythéisme, religion nationale et élément du gouvernement de l'Etat, avait accordé aux membres de son sacerdoce toute une série considérable de privilèges sans compter les privilèges pécuniaires; mais, dans une telle situation, le clergé acceptait pour chef le chef de l'Etat. Or, le clergé catholique demanda, comme le clergé national, outre l'exemption des charges municipales, des secours d'argent du gouvernement, des honneurs officiels, etc. La conséquence immédiate fut celle-ci : l'empereur devint, dès lors, un chef de l'Eglise, et suivant une expression consacrée; *l'évêque extérieur*. L'Eglise aliéna ainsi sa pleine indépendance antérieure. Cette nouvelle situation

fit sentir immédiatement ses effets ; c'est Constantin qui convoqua les conciles de Rome et d'Arles pour terminer le schisme africain des *donatistes;* c'est à sa décision, même dogmatique, que l'on fit appel ; de sorte, qu'à peine converti, il fut appelé à résoudre des questions de dogme. Sans doute, cette intervention, grâce surtout à son habile modération politique, eut d'excellents effets pour assurer la prépondérance du catholicisme; mais, comme je l'ai déjà dit, elle était pleine de périls quant au rôle social du catholicisme.

Avant d'en poursuivre le sommaire historique, je dois terminer l'appréciation de Constantin.

Poursuivant des efforts très sincères pour maintenir l'unité chrétienne, il convoqua le concile de Nicée pour mettre fin à l'une des plus redoutables hérésies du christianisme, celle d'Arius, dont j'ai apprécié déjà le caractère philosophique. En résumé, l'on peut dire que cet homme politique vraiment éminent, s'il assura la prépondérance du catholicisme, sut se montrer, en somme, plein de tolérance pour le polythéisme, qui comptait encore dans sa décomposition finale de nombreux et honorables adhérents.

Mais les inconvénients pour le christianisme d'une politique qui le liait si intimement à l'Etat ne tardèrent pas à se faire sentir et donnèrent lieu, après la mort de Constantin, à deux grandes perturbations dans l'évolution catholique; elles furent dues à Constance et à Julien.

Constance prit parti pour les Ariens, persécuta énergiquement les catholiques, et augmenta ainsi l'influence et la durée d'une hérésie dangereuse. Il fut imité par ses successeurs, qui intervinrent constamment, ou pour ou contre, dans ces luttes théologiques, de manière à en aggraver les inconvénients.

La seconde tentative d'intervention spirituelle du pou-

voir impérial fut celle de Julien, pour rétablir la suprématie du polythéisme. L'homme était vraiment remarquable à beaucoup d'égards, surtout au point de vue militaire, et sa marche de Paris sur Constantinople est une opération digne du génie de César ; mais la valeur politique de Julien n'était pas à la hauteur de sa capacité militaire et un esprit sophistique et chimérique altérèrent chez lui d'éminentes qualités actives. Sa tentative doit être flétrie : elle fut, en effet, un puéril et romanesque effort pour rétablir le vieux polythéisme, même dans ses formes les plus démodées, comme les sacrifices, par exemple, que l'action catholique avait abolis. Un véritable homme politique du premier ordre, à la manière de César, eût accepté le catholicisme comme un fait social insurmontable. Sans croire à la réalité objective de toute cette théologie, il l'aurait considérée comme un fait fatal dont il aurait seulement cherché à diminuer les inconvénients : d'un côté, par un système de sage tolérance ; de l'autre, en comprimant la rapacité souvent extrême du nouveau sacerdoce. Mais tel ne fut pas Julien, et, malgré de rares qualités, il est de la famille des Philippe II et des Bonaparte et non pas de celle des Frédéric ou des César.

Il ne faut pas confondre l'homme qui rêve un retour puéril au passé, même quand il y emploie des qualités élevées, avec ces génies supérieurs qui préparent l'avenir en montrant pour les croyances des masses une sage tolérance. L'expression dernière de cette situation se montre dans Théodose qui meurt vers la fin du IX[e] siècle et ferme ainsi cette période de transition, dans laquelle la politique catholique utilisa la puissance de l'Etat pour assurer sa prépondérance finale. Malgré beaucoup d'imperfections et sans être un homme du premier ordre, l'espagnol Théodose fut un homme remarquable. Croyant sincère, il employa la force publique à l'instal-

lation légale définitive du catholicisme; il poursuivit impitoyablement les hérétiques et, par un décret, il abolit le paganisme. Il faut bien le dire, le catholicisme, qui accepta et provoqua une telle décision, montra dans la destruction du polythéisme une brutalité et une rapacité vraiment blâmables. Ce fut, en réalité, la fin d'un vaste système de spoliation, et il eût été certainement plus digne de laisser s'éteindre graduellement une religion qui n'offrait plus aucune sorte de danger sérieux pour la domination du catholicisme.

En outre, Théodose fournit ainsi malheureusement un type, constamment invoqué par le catholicisme, quand il sollicite la force publique contre ses adversaires. Bossuet, louant Louis XIV de l'odieuse et stupide révocation de l'édit de Nantes, l'appelle, comme éloge final, un nouveau Théodose. Si le catholicisme eut de grandes qualités et rendit de grands services, il fut aussi la plus terrible expression qui ait existé de l'intolérance humaine.

En résumé, nous avons apprécié dans Constantin et Théodose les types de l'intervention politique, utile et nécessaire, malgré ses graves dangers, dans l'installation du catholicisme.

Il est bon de préciser davantage,comme se rapportant à l'appréciation de Constantin et de Théodose, le rôle des empereurs romains dans l'avènement du catholicisme. On l'a, par une très superficielle appréciation, trop considéré comme s'étant produit par une simple prédication; tandis que l'intervention politique y a eu tout naturellement un grand rôle, que je suis, du reste, bien loin de blâmer.

Constantin s'était, de même que ses enfants, déclaré chrétien; mais le polythéisme n'en restait pas moins la religion nationale, et l'empereur, comme souverain pontife, était le chef d'une hiérarchie religieuse puis-

sante par ses privilèges et ses immenses richesses. La tentative de Julien ne consista donc pas à vouloir faire du polythéisme la religion nationale, elle l'était toujours, mais à montrer que l'empereur avait lui-même, pour sa religion personnelle, non pas le christianisme, mais bien le polythéisme. La situation religieuse était réglée par l'édit de Milan, qui établissait la liberté de conscience et celle des cultes. Il est certain que c'est au nom de cette liberté qu'il invoquait, que le catholicisme a renversé les privilèges du polythéisme pour s'y substituer ensuite et assurer sa propre domination, mais en éliminant alors l'invocation, qui, pour lui, n'était que purement transitoire, de la liberté de conscience.

Mais la situation, créée par Constantin et dirigée avec une grande sagesse politique, dans laquelle l'empereur était chrétien tout en restant le souverain pontife de la religion nationale, ne pouvait être que passagère. Elle a duré à peu près une génération, elle a été définitivement détruite par les décrets de Gratien, en 378.

D'abord Gratien fit une loi par laquelle il consacrait la liberté religieuse et donnait à chacun la liberté de suivre la religion qui lui convenait et d'honorer la divinité comme il le trouvait bon. Mais, dès 382, Gratien saisit tous les domaines destinés aux sacrifices et au culte polythéiques et à l'entretien des pontifes, qui appartenaient à la partie supérieure de l'aristocratie romaine. Il attribua ces biens au fisc; révoqua les privilèges accordés aux pontifes, et ne laissa au sacerdoce le droit de recevoir que des biens mobiliers; les privilèges des vestales elles-mêmes furent supprimés (1).

Ce grand acte de confiscation fut effectué, du reste, au nom de la liberté de conscience, afin de placer les deux cultes sur un véritable pied d'égalité; mais, au

(1) *Histoire du Paganisme en Occident*, par A. Beugnot, de l'Institut de France. Paris, Didot, 1835. Tome I, page 328.

fond, c'était une simple dépossession des ressources consacrées par les ancêtres au culte national. Une partie, sans doute, de ces biens fut attribuée à l'armée et aux besoins du gouvernement; mais bientôt, à partir de Théodose, une autre partie arriva aux mains des évêques et fut employée à des fondations chrétiennes pieuses. Gratien fit un pas de plus. Il supprima l'autel et la statue de la Victoire placés dans le Sénat; chaque sénateur était obligé de brûler de l'encens sur cet autel, les sénateurs chrétiens eux-mêmes. Les chrétiens, invoquant la liberté religieuse, applaudirent à une telle mesure. Les sénateurs païens tentèrent un coup décisif. Une députation du collège des Grands Pontifes alla trouver Gratien dans les Gaules, et lui présenta la robe pontificale, symbole vénéré de sa puissance religieuse comme grand pontife; mais il refusa de la revêtir, comme ne convenant pas à un empereur chrétien. La révolution était accomplie et Théodose en tira les conséquences.

Cette politique de Gratien fut inspirée à ce jeune prince par un homme qui joignait à la plus haute valeur morale une capacité politique qui faisait déjà pressentir la papauté romaine : j'ai nommé saint Ambroise. Quand Valentinien II succéda à son frère Gratien assassiné, les sénateurs païens crurent le moment opportun pour tenter le rétablissement de la statue de la Victoire au Sénat. Ils envoyèrent une députation à Milan, à la tête de laquelle était Symmaque, préfet de la ville de Rome. L'habileté et la fermeté de saint Ambroise firent échouer la tentative, car il alla même jusqu'à menacer Valentinien de lui interdire l'église; et, comme l'a dit un historien, « le pouvoir sacerdotal s'essayait déjà à l'excommunication, » arme naturelle et légitime, dont saint Ambroise donna, du reste, un admirable exemple vis-à-vis de Théodose lui-même.

C'est alors qu'eut lieu la grande discussion entre Symmaque et saint Ambroise, dont toutes les pièces nous ont été conservées. Symmaque invoqua le respect des ancêtres, la liaison profonde des succès de Rome à la religion nationale et saint Ambroise invoqua à son tour, outre la liberté religieuse, les nécessités de l'amélioration et du perfectionnement. S'il était légitime que la cause du catholicisme triomphât des propositions énoncées par Symmaque, celles-ci n'en avaient pas moins une très haute valeur ; mais la conciliation entre l'ordre et le progrès, entre la tradition et le développement, n'était pas possible avec la prépondérance, alors nécessaire, de l'esprit absolu. Cette grande révolution a été accomplie par le Positivisme : Auguste Comte a fait prévaloir la notion positive de développement, d'après laquelle chaque institution, religieuse ou autre, doit être jugée en la rapportant à sa destination plus ou moins transitoire ; et il a ensuite complété cette grande conception dynamique par le grand théorème qui subordonne le progrès à l'ordre, en concevant le progrès comme le développement de l'ordre ; c'est-à-dire que les conditions fondamentales de notre nature et de notre situation tendent, en se développant, vers une limite idéale. Aussi, le Positivisme est-il le seul qui puisse juger ce grand procès : rendre justice au polythéisme dans sa fonction transitoire, et néanmoins proclamer que l'avènement du catholicisme était nécessaire (1).

Mais l'élaboration politique du catholicisme serait incomplète si, après avoir apprécié la participation capi-

(1) Ceux qui voudront convenablement apprécier, avec plus de détails, l'histoire de la chute définitive du paganisme en Occident, pourront lire l'excellent ouvrage de Beugnot que j'ai déjà cité : *Histoire de la destruction du Paganisme en Occident.* Ouvrage couronné par l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres en l'année 1832, par A. Beugnot, de l'Institut de France. Paris, Firmin-Didot frères, libraires, rue Jacob, n° 24. — MDCCCXXXV, 2 vol. in-8.

tale de la puissance politique, nous n'indiquions pas les types principaux de l'action de la puissance religieuse. Ces types de la semaine d'Hildebrand sont : saint Jean Chrysostome, saint Basile, Pulchérie et Marcien, sainte Geneviève, saint Grégoire le Grand. Ils permettent de caractériser, sous une forme concrète, les divers aspects de la puissance sociale du catholicisme. Dans saint *Jean Chrysostome*, nous voyons surtout le type de l'action du sacerdoce pour réfréner les écarts de la puissance temporelle par l'exhortation et le blâme publics. Saint Jean Chrysostome, né vers 347, mourut en 407, le 14 septembre, à l'âge de 60 ans. Il fut élevé au siège de Constantinople en 398, et fut ainsi évêque pendant neuf ans et demi, dont trois ans passés dans l'exil, où il mourut. Cet exil fut déterminé par la lutte qu'il entreprit contre l'impératrice Eudoxie, femme d'Arcadius, dont il blâma énergiquement et fortement la mauvaise conduite, de même que celle des courtisans. Soutenu par l'appui insuffisant de la population de Constantinople, il fut combattu par les deux grands métropolitains d'Alexandrie et d'Antioche, qui faillirent ainsi à leurs devoirs sacerdotaux en prêtant leur appui et leur participation active à toutes les intrigues de la Cour. On voit, dans ce cas, combien le manque d'unité dans la direction sacerdotale en Orient, par suite de l'existence de 3 sièges, au fond équivalents, Constantinople, Antioche et Alexandrie, nuisait à l'efficacité sociale de la puissance religieuse. On le voit encore mieux en comparant avec l'Occident, où un seul siège, celui de Rome, était alors prépondérant. Le pape Innocent Ier prit, en effet, énergiquement la défense de saint Jean Chrysostome ; la papauté renouvela ainsi le bel exemple qu'elle avait donné en appuyant saint Athanase contre les persécutions orientales. Dans *Pulchérie* et *Marcien* nous pouvons apprécier l'action de la puissance morale de la religion pour la modifica-

tion intime des souverains. La religion crée ainsi dans leur âme des dispositions morales, des habitudes d'effort sur soi, par lesquelles ils se règlent eux-mêmes. Joseph de Maistre a, mieux qu'aucun autre, compris ce rôle immense de la religion, dont l'efficacité est si profonde et si étendue, quoiqu'on ne puisse pas la mesurer convenablement, puisqu'elle ne donne lieu le plus souvent à aucune manifestation extérieure. Nous en voyons un beau type dans Pulchérie, cette éminente fille de Théodose, si supérieure à ses deux frères. Elle intervint d'une manière importante dans les affaires de l'Orient : et, quand enfin le pouvoir lui arriva définitivement, elle associa à l'empire, ou plutôt elle éleva au souverain pouvoir, par un mariage chaste, un vaillant soldat, Marcien. Quand Attila vint réclamer à celui-ci le tribut, il répondit : « J'ai de l'or pour mes amis et du fer pour mes ennemis », paroles qu'il appuya d'une active réorganisation militaire, qui seule pouvait les rendre efficaces. Ce mariage, qui associait indissolublement, dans une union chaste, deux natures énergiques, est un résultat frappant de l'action morale si profonde du catholicisme. Il nous faut maintenant apprécier, en Occident même, deux types de l'action sociale du catholicisme : sainte *Geneviève* et saint *Grégoire le Grand :* l'une représente cette action comme émanée, par un organe éminent, du fond même de la population ; et l'autre nous montre la puissance sociale du catholicisme dans son organe systématique : le pape.

Sainte Geneviève, justement prise comme patronne de Paris, est un choix que le Positivisme consacre ; car ce fut par son action personnelle et directe que, en la terrible année (451), de la formidable invasion du monde barbare contre l'empire romain, conduite par Attila, la population de Paris se détermina à ne pas abandonner la ville. Sainte Geneviève concourut ainsi au maintien

de la cité qui devait plus tard jouer un si grand rôle dans l'histoire de la France et même de l'Humanité. M. Amédée Thierry a très bien exprimé cela : « Les Parisiens se laissèrent persuader et restèrent. Geneviève avait bien vu. Les bandes d'Attila, ralliées entre la Somme et la Marne, n'approchèrent pas de Paris, et cette ville dut sa conservation à l'obstination courageuse d'une pauvre et simple fille. Si ses habitants se fussent alors dispersés, bien des causes auraient pu empêcher leur retour, et, selon toute apparence, la petite ville de Lutèce, réservée à de si hautes destinées, serait devenue, comme tant de cités gauloises plus importantes qu'elle, un désert dont l'herbe et les eaux recouvriraient aujourd'hui les ruines, et où l'antiquaire chercherait peut-être une trace de l'invasion d'Attila (1). »

Outre ce grand service spécial, sainte Geneviève de Paris nous offre un type remarquable, important dans l'évolution du catholicisme. Celui-ci a, sans aucun doute, coordonné plus qu'aucune autre religion la puissance spirituelle en une hiérarchie fortement organisée, néanmoins cela ne l'a pas empêché de savoir honorer, en dehors de l'action officielle, les puissances morales surgies d'une libre initiative individuelle, et se manifestant avec indépendance dans les limites et sous l'impulsion de la doctrine directrice. Avec une souplesse remarquable, le catholicisme a accepté et honoré ces efforts, même quand ils émanaient de la femme, que cependant il avait su ramener aux fonctions privées, puisque le sacerdoce a été scrupuleusement interdit aux femmes. Ce sera au Positivisme à montrer mieux encore cette combinaison de hiérarchie et d'indépendance où se montre la conciliation difficile de l'ordre et du progrès.

(1) *Histoire d'Attila et de ses successeurs*, par Amédée Thierry. T. 1er, pages 159 et 160. Paris, Didier et Cie, éditeurs, quai des Augustins.

De tous les prédécesseurs d'Hildebrand, saint Grégoire le Grand nous offre le type le plus accompli de l'action papale, dans sa plénitude morale et sociale. Il est certainement le précurseur le plus caractéristique du grand pape du XIe siècle, qui a élevé la papauté, c'est-à-dire le clergé catholique, au sommet de la société occidentale.

Saint Grégoire le Grand, de famille patricienne à Rome, avait été préfet de cette ville et possédait, outre sa position, de grandes richesses. Doué d'une haute valeur morale, mais aussi d'une intelligence supérieure et d'un ferme caractère, il résolut de se livrer à la vie monastique, qui était alors l'apprentissage moral et aussi politique le plus convenable aux fonctions supérieures du sacerdoce. Car si, dans la vie monastique, on apprenait à se perfectionner moralement par l'effort continu sur soi-même, d'après un idéal élevé, des esprits éminents y faisaient aussi un véritable apprentissage politique par la conduite des hommes et leur connaissance approfondie. Elevé, malgré sa résistance, par le vœu du clergé et du peuple de Rome à la dignité pontificale, avec l'approbation de l'empereur d'Orient, il exerça sa haute fonction de 590 jusqu'à sa mort en 604. Voyons les caractères principaux de son pontificat où tous les aspects de la papauté furent caractérisés. L'opération décisive fut l'organisation, en Angleterre, d'une mission pour la conversion et, par suite, l'introduction de ce pays dans la civilisation occidentale. Il en chargea, en 596, Augustin, prévôt d'un couvent de Rome. Nous reviendrons sur cette opération capitale, dans l'appréciation de la semaine de saint Bernard.

Ceci nous conduit à considérer, en second lieu, l'établissement des rapports de la papauté avec les Francs Austrasiens. Saint Grégoire le Grand organisa, en effet, des relations avec Childebert et sa mère Brunehaut et

les continua avec celle-ci, qui possédait le royaume de Bourgogne et celui d'Austrasie. Il demanda à Childebert et à Brunehaut leur appui pour la mission d'Angleterre, et il fit élever, dans des couvents de la Gaule même, de jeunes Anglais à partir de l'âge de dix-neuf ans, qu'il destina à la grande mission anglaise. Là se posa la base de cette diplomatie supérieure qui, développée sous les Pépins, constitua cette combinaison religieuse et politique qui a tant contribué à l'évolution de l'Humanité.

En troisième lieu, nous devons considérer comment la papauté tendit à s'assurer une convenable indépendance par sa prépondérance dans la ville de Rome. Cette prépondérance était la conséquence légitime des services que la papauté rendit à Rome, en présidant si souvent à sa défense et aussi à son administration. La prépondérance de l'empire d'Orient sur Rome représentée par l'exarque de Ravenne était finalement plus nominale que réelle et toujours insuffisante pour défendre Rome et la papauté contre l'action perturbatrice des Lombards. Aussi Grégoire le Grand entama-t-il souvent des relations diplomatiques directes avec ceux-ci. Mais, dès lors, la papauté dut concevoir l'importance et la possibilité future des relations avec les rois Francs, comme condition de protection et d'indépendance. On peut voir s'organiser ainsi cette diplomatie supérieure qui embrassait l'ensemble des affaires générales de la chrétienté, tant sous le rapport temporel que sous le rapport spirituel, et qui offre un type que l'avenir seul surpassera.

Quatrièmement, Grégoire le Grand remplit avec non moins de supériorité ses fonctions directement spirituelles. Outre de nombreux sermons, divers ouvrages et une correspondance très étendue, on lui doit un immense perfectionnement liturgique.

Nous venons de voir, dans cette analyse, comment le

catholicisme occidental, c'est-à-dire le vrai catholicisme, ou le catholicisme romain, s'était organisé sous la direction de la papauté, et s'était organisé comme on doit le faire, en agissant et en servant vigoureusement les plus grands intérêts de la civilisation. Il nous faut voir maintenant comment le travail, préparé dans la phase précédente, reçut enfin, grâce à l'incomparable génie d'Hildebrand, sa terminaison définitive, et comment ce grand génie, systématisant l'action papale, fit produire au catholicisme romain tout ce qu'il lui était possible de faire pour le service de l'Humanité.

III. — *Hildebrand.*

Résumons d'abord quelques notions biographiques sur Hildebrand. Hildebrand est né à Soanne, en Toscane, vers l'an 1013; et il est mort, à Salerne, en 1085, à l'âge de 72 ans. Il fut élu pape en 1073, c'est-à-dire à l'âge de 60 ans. Il fut, par conséquent, pape pendant douze ans. Il avait été moine bénédictin à Cluny, en France, et il y contracta des relations qui lui firent, plus tard, trouver en France des agents aussi intelligents que dévoués de sa grande politique. Dans un voyage qu'il fit à Rome, il s'attacha au prêtre Gratien, depuis pape sous le nom de Grégoire VI. On a, d'Hildebrand, un très grand nombre de lettres qui permettent de suivre d'une manière authentique toute son évolution, et qui inspirent la plus grande admiration pour l'élévation de ses sentiments, la fermeté de son caractère, et la grandeur de son génie politique.

Les divers détails principaux de sa vie se retrouveront dans la théorie que nous allons exposer.

Il faut d'abord indiquer la situation générale de la papauté au moment où va surgir l'influence d'Hildebrand. Le rôle de la papauté avait été vraiment admirable jus-

qu'au IXe siècle, puisque c'est grâce à elle que s'était accomplie l'extension de la civilisation aux populations septentrionales. Mais, depuis la seconde moitié du IXe siècle jusqu'au XIe, la papauté et, en général, l'ensemble du clergé occidental, avaient offert le plus déplorable spectacle. La possession de vastes propriétés, du reste indispensable, avait développé une incontinence et des mœurs tout à fait contraires à la dignité sacerdotale. Le mariage des prêtres, leur concubinage public, menaçaient la constitution même de la hiérarchie ecclésiastique, en tendant à transformer les évêques en de simples chefs féodaux. La simonie prévalait partout, et déterminait, par suite, une subordination extrême du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel. Mais Rome surtout, pendant plus d'un siècle, donna le spectacle d'une honteuse démoralisation; la papauté, presque à l'enchère, fut à la disposition de quelques courtisanes. Néanmoins l'institution restait avec se traditions, son ancien prestige; et, en elle, et en elle seule, se trouvait le point d'appui qui pût permettre de relever le catholicisme de cette éclipse passagère, de manière à ce qu'il pût accomplir sa destination finale. Un mouvement de réaction s'était déjà prononcé, dès le commencement du XIe siècle; mais il fallait un homme d'un génie puissant pour accomplir une telle réformation. Cet homme fut Hildebrand. Grâce à lui, le catholicisme, dignement remis à la tête de la civilisation occidentale, put atteindre enfin, au XIIIe siècle, son plein éclat.

Nous allons d'abord indiquer systématiquement le plan d'Hildebrand, tel qu'il se dégage de toute sa vie; et il n'est pas douteux que ce plan avait été nettement conçu par lui, sauf les modifications successives et secondaires qu'exige toute réalisation effective. Du reste, cette manière systématique de procéder facilitera singu-

lièrement l'exposition de notre théorie. Voyons d'abord le problème final qu'il s'agissait d'atteindre. Le problème était, en effet, de constituer un pouvoir spirituel distinct et indépendant du pouvoir temporel, organe de réaction morale ayant pour fonction essentielle de diriger l'effort continu nécessaire pour assurer la prépondérance de la morale sur la politique, et qui, enfin, pût être l'organe systématique des opérations collectives propres à l'Occident tout entier. Ce problème était, sans doute, préparé par tous les antécédents du catholicisme; mais la difficulté était de le résoudre effectivement, au moins pour quelques siècles, suivant la fonction transitoire du catholicisme. La papauté devait, en outre, remplir la fonction de diplomatie supérieure qui consiste à régler autant que possible les rapports des diverses puissances temporelles de l'Occident entre elles; cette fonction était d'autant plus nécessaire au moyen âge qu'il y avait une plus grande dispersion politique.

La solution de ce grand problème fut réalisée par Hildebrand, par une suite d'opérations qui, toutes, tendaient au même but. La première, base de toutes les autres, fut la moralisation du clergé. Car comment pousser à la tête de l'Occident une corporation méprisable! Outre des efforts pour augmenter l'instruction ecclésiastique, Hildebrand s'attacha, avec son énergie habituelle, à combattre l'incontinence des clercs. La chasteté lui parut, avec raison, le signe décisif de la puissance sur soi, condition préliminaire de l'action sur les autres. Le second abus auquel il s'attaqua fut la simonie qui, faisant de l'office ecclésiastique métier et marchandise, le corrompait à sa source même et lui enlevait tout prestige, surtout auprès des chefs. Enfin, la troisième condition de cette réforme ecclésiastique fut la proclamation absolue, sans aucune exception quelconque, du célibat des prêtres. Hildebrand rendait,

par là, le clergé véritablement indépendant, en le dégageant des préoccupations de famille, qui, dans une situation aussi difficile, lui aurait enlevé presque toute possibilité d'agir. D'un autre côté, soit dit en passant, le célibat ecclésiastique portait au régime des castes un coup décisif, puisqu'il le supprimait dans le cas le plus élevé, celui de la caste sacerdotale. Ainsi systématiquement opposé, pour la première fois, à la naissance, le mérite devenait la condition essentielle du recrutement de la vaste hiérarchie ecclésiastique. On voit combien est puérile la théorie révolutionnaire qui ose reprocher à ce grand homme le projet d'établir le régime théocratique, quand, au contraire, il lui portait un coup décisif.

La seconde grande opération d'Hildebrand fut d'organiser la subordination décisive et systématique du clergé à la papauté. Il poursuivit ce projet avec son énergie et sa persévérance habituelles. Les deux grands agents de l'opération furent, en premier lieu, les moines, qui, par leur organisation même, indépendants des liens de famille et des intérêts trop spéciaux de chaque localité, se trouvaient, comme la papauté, placés à un point de vue général et, par suite, pouvaient sympathiser avec elle. Hildebrand se servit en outre des légats, qui, très bien choisis par lui, parcourant sans cesse l'Europe, présidant les conciles, rendaient partout sensible l'action de la papauté.

Enfin, une troisième opération indispensable au grand but poursuivi par Hildebrand, ce fut d'assurer l'indépendance du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel. De là la terrible question des investitures et les luttes constantes d'Hildebrand à ce sujet.

Telle est la conception de cette vaste opération, une des plus admirables que nous offre l'histoire, par la grandeur du but, la coordination systématique des di-

verses parties du plan, la sagesse et l'énergie indomptable de la réalisation. Nous allons maintenant en indiquer sommairement l'historique.

On ne comprendrait pas l'action d'Hildebrand si on n'appréciait pas les papes qui l'ont précédé, qui ont agi sous son influence directe, et qui ont ainsi préparé son règne. On ne peut, non plus, séparer l'appréciation d'Hildebrand de celle de ses deux successeurs immédiats, qui, indiqués par lui, ont continué son œuvre sous son impulsion directe. Cette grande opération peut être considérée comme un vaste drame, qui a duré à peu près un demi-siècle, de 1049 à 1099, et qui se compose de trois actes distincts, mais liés entre eux, et où se trouve l'action constante d'Hildebrand.

Le premier acte est le préambule : il prépare, sous l'action d'Hildebrand, son pontificat. Il dure vingt-quatre ans, de 1049 à 1073. Le second acte, ou l'acte décisif, est le pontificat d'Hildebrand lui-même : il dure douze ans, de 1073 à 1085. Enfin, le troisième acte, ou la conclusion, dure quatorze ans, de 1085 à 1099, et il est rempli par les deux successeurs immédiats d'Hildebrand.

En considérant cette vaste opération, on est frappé d'un rapprochement avec la période des Antonins. Hildebrand fut, en effet, pour ses prédécesseurs comme pour ses successeurs, le grand électeur. C'est sous son influence que se font les choix des papes qui l'ont précédé comme de ceux qui lui ont succédé. Aussi a-t-on une succession homogène d'hommes éminents. C'était, depuis les Antonins, le second exemple du procédé sociocratique du *choix,* pour faire surgir les pouvoirs. Le troisième exemple important que nous offre l'histoire est cette succession remarquable qui conduit de Richelieu à Mazarin et de celui-ci à Colbert. La première période, qui, avons-nous dit, prépare, sous l'influence

d'Hildebrand, son propre pontificat, dure vingt-quatre ans, et est occupée par les papes suivants :

Léon IX,	de	1049	à	1054.
Victor II,	de	1054	à	1057.
Etienne IX,	de	1057	à	1058.
Nicolas II,	de	1058	à	1061.
Alexandre II,	de	1061	à	1073.

Voyons sommairement l'histoire de chacun de ces papes, et de leurs efforts continus dans la même direction, sous l'influence d'Hildebrand.

Léon IX, de 1049 à 1054. C'est sous lui que commence l'action d'Hildebrand, dont ce pape appréciait hautement la valeur. Il commence la réformation du clergé, poursuivant la simonie et faisant tous ses efforts pour épurer les mœurs des ecclésiastiques. Il avait entrepris, quoique vainement, comme l'explique une saine théorie sociologique, de ramener l'Eglise d'Orient à rentrer dans le sein du catholicisme. Les différences, qui pouvaient paraître secondaires, tenaient au fond le plus intime des deux situations sociales; ce que l'empirisme seul était insuffisant à apprécier. Aussi les tentatives recommencent sans cesse, sans jamais aboutir.

Victor II, de 1054 à 1057, fut nommé sous l'influence directe d'Hildebrand. «... Cependant les Romains, après la mort du pape Léon, avaient envoyé à l'empereur Henri Hildebrand, sous-diacre de l'Eglise romaine, avec charge d'élire en Allemagne, au nom du clergé et du peuple de Rome, celui qu'il jugerait digne de remplir le Saint-Siège, parce qu'il ne s'en trouvait point dans l'Eglise romaine. » (Fleury). Hildebrand choisit alors pour pape, malgré sa résistance, un parent de l'empereur, l'évêque Gebehard, qui fut installé sous le nom de Victor II. Il envoie comme légat, en France, Hildebrand, pour combattre la simonie. Celui-

ci tint à ce sujet un concile à Lyon et, plus tard, un autre à Tours. L'effort principal consistait à combattre la simonie et à obtenir la continence des clercs. Du reste, ce pape développa complètement le système des légations, et fit tenir, par ses légats, un concile à Toulouse.

En 1056, sous ce pape, mourut l'empereur Henri III. Il eut pour successeur le fameux Henri IV, avec qui Hildebrand devait soutenir, plus tard, la grande lutte des investitures. A la mort de Victor II, les Romains voulurent attendre, pour faire l'élection, le retour d'Hildebrand, qui se trouvait en Toscane, avec ce pape. Mais on précipita l'élection et Etienne IX fut élevé au siège pontifical Il subit, comme ses prédécesseurs, la haute influence d'Hildebrand, continua leur politique et leurs efforts pour la réformation du clergé, condition indispensable de sa prépondérance. Le pape ordonna expressément que, s'il venait à mourir pendant l'absence du sous-diacre Hildebrand, on ne fît point d'élection tant que cette absence durerait, mais qu'on laissât le Saint-Siège vaquer jusqu'au retour d'Hildebrand, pour en disposer selon son conseil.

Nicolas II (de 1058 à1061) succéda à Etienne IX. A la mort de celui-ci, un certain nombre de seigneurs romains nommèrent pape Jean, évêque de Velletri, pendant l'absence d'Hildebrand, qui était alors en ambassade auprès de l'impératrice. Celui-ci ayant appris cette décision, revint en toute hâte; et s'arrêtant à Florence, il écrivit aux Romains les mieux intentionnés, et, avec leur approbation, il élut pour pape Gérard, évêque de Florence, qui était né dans le royaume de Bourgogne; et celui-ci devint pape, sous le nom de Nicolas II. Pierre d'Amiens approuva hautement la conduite d'Hildebrand, et lui donna ainsi le poids de son immense réputation. Nicolas II apporta dans la nomination du pape, jusque-là tumultueuse

et irrégulière, un grand perfectionnement pour tendre à la dégager de l'intervention populaire si radicalement absurde dans un tel cas, et qu'on avait conservée par une continuation empirique des habitudes de la primitive Eglise. Il décréta, en effet, que l'initiative du choix papal appartiendrait aux cardinaux, et que le peuple n'au rait que son consentement à donner, ce qui était un pas décisif pour lui enlever définitivement toute interven tion. Mais il fallait se dégager aussi de la suprématie impériale dans la nomination du pape. Jusque-là, en effet, le consentement de l'empereur avait été jugé nécessaire. Nicolas II fit décider, dans ce même concile de Rome, que ce pouvoir serait concédé personnellement au roi Henri qui n'était pas encore l'Empereur Henri IV, et que cet honneur serait accordé personnellement à ses successeurs, si le Saint-Siège le jugeait convenable. Ce fut là une opération décisive due à l'habile politique d'Hildebrand pour dégager la papauté, à la fois de l'élection populaire et du choix impérial, pour la faire surgir directement, ainsi qu'il convient, de l'action même de la partie supérieure de la hiérarchie ecclésiastique.

Ce mode normal du choix du pape fut complété plus tard par Alexandre III, qui abolit compètement l'intervention populaire, et attribua aux seuls cardinaux le choix du pape. Enfin Grégoire IX perfectionna ce mode d'élection, en prenant une série de précautions pour obliger le collège électoral des cardinaux à se prononcer dans un temps très court. Le mode d'élection du chef suprême du catholicisme atteignit ainsi tout le degré de perfection dont il était susceptible. Il appartenait à Auguste Comte d'apporter un perfectionnement décisif en proclamant le grand principe de la nomination du successeur par le prédécesseur. Dans ce même concile de Rome, furent pris des décrets énergiques où apparaît nettement la réalisation persévérante du vaste plan

d'Hildebrand. Défense est faite au peuple d'entendre la messe de tout prêtre que l'on sait certainement avoir une concubine ; défense à celui-ci de la célébrer, de demeurer dans le sanctuaire pendant l'office, de recevoir sa part des revenus de l'Eglise. Ordre de déposer sans miséricorde les simoniaques. Mais avec cette profonde sagesse politique qui caractérisera de plus en plus la papauté romaine, il est décidé que ceux qui ont été ordonnés gratuitement par les simoniaques seront conservés dans les ordres. Le pape poursuivit avec activité et énergie la réalisation de ces décrets dans la chrétienté. L'ami d'Hildebrand, Pierre d'Amiens, vint apporter le poids de son influence à cette grande opération en écrivant sur la nécessité du célibat ecclésiastique.

Le pape Nicolas II mourut à Florence, à la fin de juin 1061. La nomination du successeur donna lieu à quelques hésitations; mais au bout de trois mois, l'archidiacre Hildebrand ayant réuni les cardinaux et les principaux Romains fit élire pape le Milanais Anselme, évêque de Lucques, qui devint pape sous le nom d'Alexandre II, et tint le siège pontifical de 1061 à 1073. On se passa, dans cette nomination, de l'approbation du peuple et de celle du roi Henri, ce qui était un grand pas vers une complète émancipation. Nous avons, à ce sujet, un curieux écrit de Pierre d'Amiens, l'ami d'Hildebrand et son ardent coopérateur dans la réalisation de son vaste plan politique, qu'il appuyait sans cesse de ses nombreux écrits. Son ouvrage est un dialogue dans lequel il défend Alexandre II de s'être passé, dans sa nomination, de l'approbation du peuple et surtout de celle du roi. Mais néanmoins, il conclut justement à l'accord des deux puissances, chacune cependant dignement indépendante. «... Que le pape, comme le père, ait la prééminence; que le roi, comme un fils unique et bienaimé, repose toujours dans son sein; et

qu'ils concourent ensemble à faire refleurir la religion ». (Fleury). Cet admirable défenseur de la politique d'Hildebrand mourut en 1072, avant l'avènement de Grégoire VII comme pape. Il avait été évêque d'Ostie; mais il s'était livré ensuite complètement à la vie monastique. Il faut remarquer, soit dit en passant, qu'il pousse au culte de la Vierge et approuve et propage autant que possible l'usage d'un petit Office spécialement destiné à la Vierge, et aussi la consécration spéciale du samedi en l'honneur de la Vierge.

Alexandre II continua les efforts de ses prédécesseurs contre la simonie et l'incontinence des clercs. Mais ce qu'il faut spécialement apprécier comme ayant été un des antécédents du pontificat de Grégoire VII, ce sont les relations de la papauté avec les Normands, soit en Angleterre, soit en Italie. Alexandre II approuva, en effet, l'expédition de Guillaume le Bâtard en Angleterre. Cette grande opération politique se fit donc avec l'approbation et l'appui systématique de la papauté, qui instituait ainsi son juste concours consultatif dans toutes les grandes opérations sociales, dont elle prenait quelquefois l'initiative, comme, par exemple, dans le cas des croisades. Une saine théorie historique, malgré les préjugés courants, fait approuver la décision d'Alexandre II. La conquête de Guillaume fut progressive; et la situation de l'Eglise anglo-saxonne, sous Harold, justifie la décision du pape. La papauté trouvait ainsi dans Guillaume un point d'appui indispensable dans ses luttes inévitables contre les puissances temporelles.

Mais les relations avec les Normands d'Italie avaient une importance encore plus grande; et l'appui qu'ils fournirent à Grégoire VII eut une influence assez capitale pour que nous donnions, à ce sujet, quelques explications. Il est évident, en effet, qu'Hildebrand n'aurait pas pu soutenir la grande lutte, à la fois contre l'empire

et contre une partie du clergé sans un appui politique qui lui garantît suffisamment l'exercice de son indépendance spirituelle.

Il y a plus, sa situation matérielle à Rome était extrêmement précaire, ayant habituellement pour adversaire une noblesse turbulente habituée depuis longtemps à une indépendance anarchique. Grégoire VII eut, à cet égard, deux sortes d'appui. D'un côté l'appui politique, très délicat à manier, dû aux Normands d'Italie, et notamment à leur chef éminent Robert Guiscard. J'ai dit difficile à manier; car la puissance normande, qui était un appui, pouvait facilement, et au-delà de certaines limites, devenir un danger; et il fallait satisfaire à ces deux conditions en quelque sorte contradictoires. Et, en effet, la papauté obtint des chefs normands la reconnaissance d'une certaine subordination à la papauté, en compensation de l'appui moral qu'elle leur accordait. D'un autre côté, Grégoire VII trouva un appui plus efficace, parce qu'il était plus désintéressé, dans Béatrix et la fameuse Mathilde de Toscane. Sans son appui matériel, il n'aurait certainement pas pu soutenir sa lutte énergique contre l'empire. Aussi les noms d'Hildebrand et de Mathilde doivent-ils être liés entre eux d'une manière indélébile dans les souvenirs de la postérité reconnaissante. Enfin pour apprécier la sagesse vraiment étonnante mise par Hildebrand dans la réalisation de son plan politique, il faut remarquer que, dans les pontificats qui ont précédé et préparé le sien, il avait établi des relations en Occident avec les plus nobles natures morales, les avait groupées autour de lui, et en avait formé une puissante force sociale. Aussi c'est en voyant tout cet ensemble de précautions mises au service d'un plan aussi vaste qu'audacieux qu'on peut appliquer justement à Grégoire VII la grande formule que j'ai construite pour caractériser les opérations politiques et

sociales du premier ordre : concevoir avec audace ; réaliser avec prudence, persévérance et énergie.

A peine arrivé au pontificat, Grégoire VII entame la réalisation définitive des diverses parties de son plan, préparée sous ses prédécesseurs : célibat des prêtres, élimination de la simonie, indépendance du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel, le tout pour assurer la prépondérance de la morale sur la politique et pour permettre à la papauté la vaste opération collective des croisades.

Pour le célibat et la simonie, Hildebrand montra une énergie indomptable : il fut jusqu'à ordonner au peuple, non seulement de s'abstenir de toute relation avec les prêtres réfractaires, mais encore de les chasser et de les poursuivre. Il comprenait trop bien, en effet, que la moralisation du clergé était la condition préliminaire de sa prépondérance. Il est intéressant de remarquer que c'est à ce moment même que l'hérésie de Béranger conduisit à formuler définitivement la croyance à la présence réelle dans le sacrement de l'Eucharistie. Il est clair, comme nous l'avons déjà remarqué, que ce dogme contribue à l'indépendance du sacerdoce, en lui donnant une puissance mystique absolument incommunicable au pouvoir temporel.

Il entama une lutte énergique avec Henri IV à propos de la question des investitures (1). Non seulement il ex-

(1) Nous reviendrons dans le mois de Charlemagne sur la question des investitures que faisaient surgir les possessions temporelles nécessaires au clergé. Hildebrand a affirmé d'une manière légitime, mais trop absolue, l'indépendance du pouvoir spirituel à cet égard. Dans le concile assemblé à Rome au mois de février 1075, Hildebrand fit rendre le décret suivant : « Quiconque désormais recevra des mains d'une personne laïque un évêché ou une abbaye ne sera pas compté parmi les évêques ou les abbés. Nous lui interdisons l'entrée de l'Eglise et la grâce de saint Pierre jusqu'à ce qu'il ait abandonné la place qu'il aura occupée, à la fois par ambition et par désobéissance, péché semblable à l'Idolâtrie. Nous statuons de même touchant les dignités ecclésiastiques

communia l'empereur, mais il proclama le droit de la papauté de dégager les sujets du serment de fidélité et systématisa ainsi, pour la première fois, la théorie des insurrections. «... Je crois que votre intention (il s'adresse à saint Pierre et saint Paul) est que le peuple chrétien m'obéisse suivant le pouvoir que Dieu m'a donné à votre place de lier et de délier au ciel et sur la terre.

« C'est dans cette confiance que, pour l'honneur et la défense de l'Eglise, de la part de Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, et par votre autorité, je défends à Henri, fils de l'empereur Henri, qui, par un orgueil inouï, s'est élevé contre votre Eglise, de gouverner le royaume teutonique et l'Italie : j'absous tous les chrétiens du serment qu'ils lui ont fait ou lui feront, et je défends à personne de le servir comme roi. Car celui qui veut donner atteinte à l'autorité de votre Eglise mérite de perdre la dignité dont il est revêtu..... Je le charge d'anathèmes en votre nom, afin que les peuples sachent, même par expérience, que vous êtes Pierre, que sur cette pierre le fils du Dieu vivant a édifié son Eglise, et que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. »

Nous avons, du reste, une lettre où Hildebrand expose la théorie de l'excommunication des rois. Cette théorie est nécessairement théologique, c'est-à-dire justifie des nécessités sociales non point par une méthode scientifique alors impossible, mais bien par des textes des livres sacrés. «.... Peut-être veulent-ils dire (les opposants) que quand Dieu dit à saint Pierre : Paissez mes

du second ordre. De plus, si quelqu'un des empereurs, des ducs, des marquis, et des comtes ou autres pouvoirs séculiers ose donner l'investiture d'un évêché ou de quelqu'autre dignité de l'Eglise, qu'il sache avoir encouru l'anathème. » (*Vie et Histoire de Grégoire VII*, par Villemain, T. 2, p. 4.)

brebis, il en exempta les rois : mais ne voient-ils pas qu'en lui donnant le pouvoir de lier et de délier, il n'en excepta personne? Que si le Saint-Siège a reçu de Dieu le pouvoir de juger les choses spirituelles, pourquoi ne jugera-t-il pas aussi les temporelles?.... Mais ils croient peut-être que la dignité royale est au-dessus de l'épiscopale. On en peut voir la différence par l'origine de l'une et de l'autre. Celle-là a été inventée par l'orgueil humain, celle-ci instituée par la bonté divine; celle-là recherche incessamment la vaine gloire, celle-ci aspire toujours à la vie céleste. Aussi saint Ambroise dit-il dans son Pastoral que l'épiscopat est autant au-dessus de la royauté que l'or est au-dessus du plomb ; et l'empereur Constantin prit la dernière place entre les évêques. »

On aperçoit sous ces formes théologiques un sentiment très profond et très réel de la fonction et de la dignité du pouvoir spirituel. Grâce à l'énergique initiative de ce puissant génie, le catholicisme donna, pendant quelques siècles, le spectacle de la division entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. C'est ainsi que la dernière religion préliminaire apporta dans l'organisme social le plus grand progrès dont il soit susceptible, en établissant la division des deux pouvoirs. Sans doute cet incomparable perfectionnement, base de tous les autres, puisque, seul, il permet la combinaison de l'indépendance et du concours, de la dignité avec la soumission, le groupement de la planète entière pour former l'Humanité, et assure enfin la prépondérance de la morale sur la politique (1), ce perfectionnement, dis-je, était

(1) La prépondérance de la morale sur la politique est sans doute une limite idéale vers laquelle l'Humanité tendra de plus en plus en faisant toujours à la politique sa part nécessaire, que celle-ci, du reste, saura toujours se faire. C'est la combinaison des intérêts permanents et des intérêts passagers dans la vie de l'Humanité. Hildebrand en a montré

prématuré, vu la nature théologique de la doctrine et le caractère militaire de la situation. Néanmoins, dans ce cas plus que dans aucun autre peut-être, le problème ne pouvait être réellement résolu qu'après une première ébauche résultant d'une énergique tentative de solution. C'est la gloire immortelle du catholicisme d'avoir rendu à l'Humanité un tel service. C'est aussi l'éternel honneur d'Hildebrand d'avoir été l'organe indispensable d'une telle opération. Aussi l'Humanité, grâce au Positivisme, jouira des bienfaits de cette division systématique des deux puissances, et manifestera son éternelle reconnaissance pour ce puissant réformateur.

Il est juste d'observer qu'avant d'en venir à cette terrible extrémité, Hildebrand avait mis toute la modération et toute la prudence possible dans sa conduite envers l'empereur. C'est ce qu'il explique très bien dans une longue lettre à tous les évêques, seigneurs et fidèles du royaume catholique. Il leur fait voir que ce n'est qu'après des avertissements prolongés, des exhortations personnelles vainement employées, qu'il a enfin, constatant l'impénitence finale, formulé l'excommunication.

Sans entrer dans les détails, étrangers à notre but, de cette lutte mémorable, nous devons dire qu'Henri IV fut enfin obligé de se soumettre. Grégoire VII s'était retiré dans une forteresse de Lombardie qui appartenait à la

un exemple caractéristique dans ses efforts pour imposer aux puissants le respect du mariage et de la monogamie spécialement. Il a formulé, du reste, dans des termes vraiment admirables cette moralisation nécessaire de la puissance matérielle.

« Nous avons soin, avec l'assistance divine, de fournir aux empereurs, aux rois et aux autres souverains, les armes spirituelles dont il ont besoin pour apaiser chez eux les tempêtes furieuses de l'orgueil. » (De Maîstre, « *du Pape* », T. 1er, p. 291). De nos jours il faut ajouter aux souverains signalés par Grégoire VII : les peuples.

De Maistre, après avoir cité ces belles paroles de Grégoire VII : « C'est à dire je leur apprends qu'un roi n'est pas un tyran », ajoute : « Et qui donc le leur aurait appris sans lui? ». (Joseph de Maistre. *Du Pape*, T. 1er, p. 291).

comtesse Mathilde. C'était le château de Canusium ou Canossa, près de Reggio. C'est là qu'Henri IV vint, nu-pieds, demander l'absolution ; c'est là qu'il reconnut le pouvoir du pape ; c'est là qu'il accepta l'arbitrage papal entre lui et les Allemands ses sujets.

Quant à nous, et quelle que doive être plus tard notre approbation pour les princes qui combattirent la papauté devenue rétrograde, il nous est impossible de ne pas éprouver la plus profonde admiration pour ce premier exemple de la subordination de la toute-puissance temporelle devant la puissance spirituelle formulant, avec l'appui de l'opinion publique, la prépondérance de la morale sur la politique.

Il est inutile de rappeler qu'Hildebrand, toujours placé au point de vue d'ensemble, avait constamment présentes toutes les affaires principales de la chrétienté, depuis le Danemark jusqu'en Orient. Il avait renoué d'actives relations avec les chrétiens d'Afrique soumis à la domination musulmane.

Enfin, placé à un point de vue systématique, il avait compris le danger que l'ardeur islamique, renouvelée par le mouvement turc, faisait courir à la chrétienté. C'est ainsi qu'il fut conduit à concevoir le plan des croisades. Mais ses efforts étaient absorbés par la grande lutte qu'il soutenait. L'empereur Henri, violant ses promesses, avait recommencé la bataille : il vint assiéger le pape Grégoire dans le château Saint-Ange. Mais celui-ci fut délivré par Robert Guiscard. Grégoire se retira à Salerne, où il tomba malade. Sollicité de nommer son successeur, il indiqua aux évêques et aux cardinaux trois sujets à choisir : Didier, cardinal et abbé du Mont-Cassin ; Othon, évêque d'Ostie ; et Hugues, archevêque de Lyon ; mais comme ces deux derniers étaient absents, il conseilla de choisir Didier. On lui demanda s'il voulait montrer quelque indulgence envers ceux qu'il avait

excommuniés. Il répondit : «.... Excepté le prétendu roi Henri, l'antipape Guibert et les principales personnes qui les soutiennent par leurs conseils et leurs secours, j'absous et je bénis tous ceux qui croient que j'en ai le pouvoir. » Ses dernières paroles furent : « J'ai aimé la justice et haï l'iniquité ; c'est pourquoi je meurs en exil. » Il mourut ainsi le 25e jour de mai 1085, et fut enterré à Salerne, dans l'église de Saint-Mathieu.

Ses deux successeurs furent les deux premiers qu'il avait désignés. Didier fut pape sous le nom de Victor III, de 1085 à 1087, et Othon, évêque d'Ostie, sous le nom d'Urbain II, de 1087 à 1099. C'est à celui-ci qu'il fut donné de réaliser le grand projet d'Hildebrand sur les croisades. Il proclama la première croisade dans le concile de Clermont en Auvergne, et fut, comme il appartenait à la papauté, l'organe systématique de cette indispensable opération collective de l'Occident.

En résumé donc, Hildebrand a constitué d'une manière définitive le rôle politique et social de la papauté, qu'il a placée à la tête de la hiérarchie occidentale. Ce rôle politique et social de la papauté a duré d'une manière progressive jusque vers la fin du XIIIe siècle. La formation graduelle de la puissance royale, surtout en France, a progressivement éliminé cette prépondérance, dont le rôle avait été jusqu'alors pleinement progressif. Mais à partir surtout du XIVe siècle, les forces nouvelles surgies du moyen âge se sont groupées autour de la royauté. C'est Hildebrand qui, utilisant le passé, a placé le clergé, en le réformant et en le groupant autour de la papauté, à la tête de la hiérarchie occidentale. Les papes ses successeurs ont continué son œuvre, dont Innocent III a été la dernière expression supérieure. Grâce à cette prépondérance de la papauté dans la hiérarchie occidentale, le premier grand exemple a été donné de l'intervention régulière de la morale dans la politique. Le carac-

tère transitoire des doctrines théologiques, leur caractère absolu, malgré l'admirable génie politique d'Hildebrand, si dignement continué par tant de ses successeurs, n'a pas permis la solution définitive d'un problème qui appartiendra finalement à l'esprit positif coordonnant un régime pacifique. Mais le problème a été posé d'une manière définitive par une première solution qui inspirera toujours aux vrais philosophes le plus profond respect.

La papauté, sous l'admirable impulsion décisive d'Hildebrand, a donné une première solution du grand problème de l'harmonie entre la morale et la politique autant que le comportaient l'insuffisance de la doctrine théologique et la prépondérance de l'activité militaire, tendant toujours, l'une et l'autre, vers l'absolu. Ceux qui comprennent que le problème définitif de la politique humaine consiste dans l'organisation de la division des deux pouvoirs, temporel et spirituel, qui combine la spécialité politique avec la généralité morale, honoreront toujours avec le plus grand respect la papauté qui en a donné une première ébauche, et l'incomparable Hildebrand qui a été l'organe principal de ce perfectionnement capital et définitif des sociétés humaines ; car c'est par cette division que la morale pourra perfectionner la politique en combinant les spécialités nationales et les combinaisons pratiques avec les intérêts supérieurs et généraux de la morale, sociale, personnelle et domestique. L'Humanité honorera donc dans Hildebrand et dans la papauté les hommes éminents qui ont ainsi tenté la solution du plus grand problème politique qui puisse s'imposer : la combinaison de la morale et de la politique, et l'harmonie de la généralité des vues avec les spécialités propres à chaque élément de l'Humanité. La division des deux pouvoirs organisée pour la première fois par la papauté constitue le plus grand progrès dont l'organisme social puisse être capable, en étendant

jusqu'à l'art social la division entre la théorie et la pratique, et l'harmonie mutuelle qu'elles comportent. Aussi Hildebrand, qui a été le principal organe d'une telle division, réalisée autant que le permettaient la situation militaire et l'esprit théologique, recevra-t-il de plus en plus les hommages des esprits positifs capables de mesurer la portée d'un tel programme. Ce grand génie a, en effet, en poussant la papauté à la tête de la hiérarchie occidentale, montré le rôle du pouvoir spirituel pour organiser des opérations collectives comme dans le cas des croisades, et montré en même temps la nécessité d'assujettir les puissances politiques à l'intervention de la morale en y faisant participer, sous la direction d'un clergé respecté, l'ensemble de l'opinion publique. Aussi, un tel type, sous l'impulsion des vrais philosophes, sera-t-il de plus en plus, et de mieux en mieux apprécié et respecté.

LES GRANDS TYPES DE L'HUMANITÉ

APPRÉCIATION

Des principaux Types de l'évolution catholique

(S[t]-Paul, S[t]-Augustin, Hildebrand, S[t]-Bernard, Bossuet)

CINQUIÈME LEÇON (1).

SAINT BERNARD. — THÉORIE GÉNÉRALE HISTORIQUE ET DOGMATIQUE DE LA VIE MONASTIQUE

I. *Conception générale de la vie monastique*

Au commencement du IV[e] siècle, vers 310 après Jésus-Christ, a surgi en Orient un phénomène qui a joué dans l'évolution du catholicisme un rôle important : c'est la vie monastique. Elle s'est répandue d'Orient en Occident et, sous des formes très variées, elle a eu une influence considérable. C'est ce grand phénomène sociologique que nous voulons apprécier. Nous lui consacrerons deux leçons : dans l'une, nous étudierons surtout

(1) Cette leçon a été professée au Collège de France, le dimanche 4 Décembre 1892, de 3 heures à 5 heures.

sa nature et sa constitution et, dans l'autre, ses résultats.

Mais nous devons faire précéder notre théorie historique de considérations de sociologie statique, où nous apprécierons comment cette vie monastique se lie à la théorie de la société et de l'homme. Car, il faut le rappeler, il s'agit toujours, dans toutes institutions ou événements quelconques, de l'homme et de la société; c'est leur nature qu'il faut toujours retrouver, sans quoi nous donnerions une importance exagérée à des formes transitoires et même nous ne les comprendrions pas réellement. C'est pour cela qu'il est indispensable de donner une théorie statique du phénomène auquel se rattache la vie monastique. Ce phénomène se décompose en deux, que nous étudierons successivement : 1° préoccupation prépondérante et plus ou moins absolue de la vie morale, en réduisant la vie sociale à son minimum ; 2° association de personnes s'y inspirant du même type de culture morale et formant un être collectif plus ou moins durable, plus ou moins passager, dans le grand être collectif : Patrie, Humanité. Nous allons étudier successivement ces deux aspects de la question.

Il faut distinguer le point de vue moral du point de vue sociologique, quoiqu'ils soient intimement mêlés dans la réalité des choses. Ces deux points de vue se sont développés avec leur caractère propre, et l'équilibre qui doit exister entre eux a été jusqu'ici simplement spontané, donnant lieu souvent aux plus graves oscillations. Une théorie positive pourra seule établir une certaine harmonie entre ces deux aspects distincts quoique connexes, sans éviter tout à fait des luttes inévitables. La sociologie étudie et considère la société proprement dite dans sa constitution : propriété, famille, langage, hiérarchie sociale, gouvernement, etc.; la morale, au contraire, étudie l'homme dans ses mobiles, leur culture,

leur règlement et leur développement, en ne séparant pas la considération du corps de celle de l'âme. D'après cette vue générale, l'on peut considérer dans la vie de l'homme, ou bien l'accomplissement de fonctions sociologiques, ou bien la culture des sentiments et des idées, indépendamment de toute application déterminée. L'évolution sociale a poussé à un développement croissant de cette destination. Chez les populations essentiellement militaires, comme les Romains surtout, le point de vue sociologique prévaut complètement; néanmoins, chez les Grecs, qui furent des militaires avortés, la classe des philosophes offrit un grand type de la culture morale directe, considérée à part de la destination sociologique. L'avènement du catholicisme donna à cette division une consistance inconnue jusque-là en Occident, et dont l'Orient bouddhique avait seul offert auparavant un type décisif. C'est d'après une saine théorie de la nature humaine, combinée avec une appréciation historique, que nous pouvons constituer une théorie abstraite de la vie morale, considérée comme étant à elle-même son propre but.

Le but de la vie morale consiste, au fond, à limiter ou même comprimer les instincts personnels, et à développer les instincts altruistes. Cette double opération s'accomplit par des actes qui ne se rapportent à aucune destination pratique. La série de ces actes constitue une véritable expérimentation; et, quand les résultats en auront été convenablement étudiés dans les manifestations du passé, ils fourniront de précieux documents pour l'étude de la nature humaine. Ainsi, l'on peut dire, dès à présent, qu'ils servent à démontrer ce grand théorème de morale : tout effort moral doit toujours se lier à une modification matérielle de notre régime, soit pour l'alimentation, soit pour l'habillement, les heures de lever, de coucher, etc.

La lutte pour diminuer les instincts personnels porte surtout sur l'instinct nutritif et l'instinct sexuel, intimement solidaires, du reste. A cet égard, l'on a pu organiser tout un ensemble de pratiques d'abstinence, plus ou moins bien rationnellement fondées. Les procédés pour combattre la vanité, l'orgueil, ont donné lieu aussi à des expérimentations variées. Il faut joindre à ces *pratiques,* qui sont de véritables expérimentations, comme je l'ai déjà dit, tous les efforts pour supporter la douleur, la fatigue, c'est-à-dire l'ensemble des pratiques relatives à la sensibilité proprement dite et au système musculaire.

La modification relative à nos penchants supérieurs a donné lieu à tout un ensemble de méthodes, dont les principales sont : la prière, orale ou muette ; la lecture ; enfin, la contemplation d'un type, à la réalité objective duquel on croit plus ou moins, et qui est finalement l'élément de coordination des efforts d'amélioration individuelle. En Orient, il y a le type de Bouddha ; en Occident, celui, bien plus systématique encore, de Jésus-Christ.

L'ensemble de tous ces procédés de répression des instincts personnels et d'excitation des instincts sympathiques constitue ce que les directeurs de la vie monastique ont appelé la *vie contemplative*, par opposition à la *vie active,* qui se propose toujours la modification des choses et des hommes dans un but sociologique déterminé.

A l'état positif, tout homme s'assujettira, sans doute, à un certain degré, habituellement périodique, de vie contemplative, pour se retremper dans une vue d'ensemble et dans une aperception de morale générale, dont la pratique tend toujours à nous éloigner. Mais, même à l'état positif, un trop grand développement, et surtout exclusif, de la vie contemplative présente de

graves inconvénients, qui s'aggravent nécessairement dans l'état théologico-métaphysique, à cause du caractère absolu de la doctrine, parce que le type idéal que l'on veut réaliser est plus ou moins en contradiction avec la destination sociologique que la pratique nous impose.

Un inconvénient qui frappe d'abord dans la prépondérance exclusive de la vie contemplative, c'est de nous montrer des gens qui se préparent toujours, pour ne réaliser jamais ; ce qui constitue une déperdition considérable des forces sociales. Un second inconvénient, c'est l'extrême développement de la vanité chez les mystiques, qui passent toujours à leur crédit le désir plus ou moins vague d'être parfaits et qui, en vertu de ce désir même, se préfèrent constamment à ceux qui agissent et réalisent, avec les imperfections, inséparables de toute réalité, qu'évitent seuls ceux qui ne font rien, ou dont la vie se passe dans l'immaculée contemplation de leurs vertus possibles. Il faut surtout se méfier de ceux qui n'ont que des vertus qu'on ne peut jamais vérifier. Cette disposition des mystiques les conduit, du reste, à un esprit critique très développé, qui est fréquent chez ceux qui, ne faisant rien, ne s'exposent jamais à aucun mécompte. Du reste, le mysticisme, sincère chez un grand nombre, prête chez d'autres à une facile hypocrisie ; et c'est dans ce mysticisme que se réfugient le plus souvent les vanités immenses combinées avec les capacités infiniment petites. Quoique le Positivisme, depuis la mort d'Auguste Comte, n'offre qu'une génération de durée, son évolution permet déjà de vérifier, pour des observateurs judicieux, les diverses observations que je viens d'énoncer.

Néanmoins, cette vie contemplative jouera toujours, comme je viens de le dire, un rôle nécessaire ; et, dans le passé, ce rôle a été très considérable, en offrant aux

autres hommes des exemples permanents de la domination de l'homme sur lui-même, domptant les penchants les plus intenses de notre nature et montrant jusqu'où pouvait aller notre puissance modificatrice sur nous-mêmes. Le développement de la vie complative, dans le sens général que nous lui avons donné, a donc été un élément capital de l'éducation du genre humain ; notre étude historique le fera suffisamment ressortir malgré les inconvénients inévitables des doctrines théologico-métaphysiques qui ont pu seules, jusqu'ici, présider au développement de la vie contemplative.

L'organisation de la vie contemplative suppose nécessairement l'isolement. Malgré les règles générales communes aux divers hommes, malgré les principes fondamentaux, résultés de la connaissance approfondie de la nature humaine, il faut reconnaître néanmoins que le problème de la vie contemplative est essentiellement individuel ; car il s'agit toujours de poursuivre le problème de notre propre perfectionnement ; c'est la même chose que pour le problème de la santé et de la maladie. Mais il existe néanmoins une loi fondamentale que tous les conducteurs de l'espèce humaine ont toujours plus ou moins entrevue, à savoir : que l'intensité de nos émotions s'augmente par le fait de leur manifestation commune ; de là, la tendance à se réunir manifestée par tous ceux qui se livraient à la vie contemplative. A l'état positif, ce besoin sera satisfait suffisamment par les fêtes communes instituées par le sacerdoce. Mais dans l'état préliminaire de l'Humanité, où l'on a voulu organiser vigoureusement à part la vie contemplative, ce qui était nécessaire pour poser le problème, il n'en a pas été de même ; et des associations plus ou moins vastes se sont formées entre ceux qui voulaient se livrer à la vie purement contemplative, de manière à combiner l'isolement nécessaire et le concours collectif

En outre, en Occident surtout, plusieurs de ces associations ont combiné avec la satisfaction de la vie purement contemplative un but sociologique plus ou moins déterminé; cette combinaison s'est faite spontanément, surtout chez les bénédictins et systématiquement chez les jésuites. Dès lors, il s'est formé des êtres collectifs artificiels, et il est nécessaire que nous en donnions maintenant, d'une manière sommaire, une théorie abstraite, qui est indispensable pour bien juger le passé, comme le présent et l'avenir.

Donnons d'abord une définition abstraite de l'être collectif : *Un être collectif est la réunion d'un nombre plus ou moins considérable d'individus ou de groupes d'individus qui, sous une certaine direction, dans un siège déterminé et avec des ressources communes, poursuivent un même but.*

En faisant varier l'intensité de tous les éléments distincts que contient notre définition de l'être collectif, nous aurons, je crois, tous les cas réels, mais aussi tous les cas possibles. Cette notion de l'être collectif reçoit une grande lumière, si on la compare à la notion de *système*, tel que la mécanique générale nous le définit. L'on sait que les géomètres appellent système une réunion de points qui ne peuvent obéir librement aux forces qui les sollicitent, à cause de la liaison qui existe entre eux, et d'après laquelle le mouvement propre de chaque molécule est retenu ou excité par la réaction de toutes les autres. Cette définition s'applique évidemment à la conception de l'être collectif et elle l'éclaire. Il y a trois êtres collectifs spontanés et sous l'action desquels s'accomplit toute existence humaine; ce sont : la Famille, la Patrie et l'Humanité. La famille est la réunion d'un certain nombre d'individus, et son siège fondamental est la maison. Ces individus sont réunis par les liens du sang. L'élément fondamental de la famille est le

couple, homme et femme, dont la fonction naturelle est la reproduction ou la continuation de notre espèce. Ce couple fondamental est complété par l'adjonction des ascendants et des descendants. Le lien essentiel est l'affection, sous des formes variées, altruistes et égoïstes; l'amour conjugal, filial et paternel, nous en présente les éléments principaux.

Le second être collectif est la Patrie ; j'en ai donné depuis longtemps la définition systématique. La Patrie est la réunion d'un nombre plus ou moins considérable de familles qui, s'étant approprié une partie de la planète, vivent sous la direction d'un même gouvernement, pour les successeurs, sous le poids des prédécesseurs. Le siège de la Patrie est un certain pays et une activité commune en est le caractère fondamental.

L'Humanité est la réunion de toutes les patries ; elle est caractérisée par l'unité du siège planétaire qui les réunit toutes. Une foi commune, c'est-à-dire l'acceptation universelle de notions de plus en plus nombreuses, au nom et au moyen desquelles s'accomplissent les actions et les réactions des diverses nations, une foi commune, dis-je, en est le caractère fondamental.

Ces trois êtres collectifs se développent d'après des lois naturelles, dont l'étude constitue la sociologie statique ou dynamique; et notre intervention modificatrice est subordonnée aux lois naturelles de cet ordre de phénomènes.

Mais dans les deux grands êtres collectifs, Patrie et Humanité, ont de tout temps surgi des êtres collectifs plus ou moins artificiels, qu'on a appelés des associations ou des corporations et dont l'action est plus ou moins puissante. Il est évident, malgré les belles études que l'empirisme pratique a révélées aux légistes comme aux politiques, que la théorie ne pouvait en être systémati-

quement établie avant la création de la sociologie positive par Auguste Comte.

Il est d'abord évident que toutes les corporations quelconques doivent être dans une certaine subordination nécessaire, surtout par rapport à la Patrie et aussi par rapport à l'Humanité. Il est incontestable que toute corporation quelconque ne peut exister contrairement à l'existence même de la Patrie. Il y a surtout à cet égard un principe fondamental, quant à ce qui regarde l'appropriation par la corporation collective des capitaux mobiliers ou immobiliers. A ce sujet, le droit du pouvoir temporel est incontestable et nul ne peut constituer une propriété collective, durable, continue et transmissible, sans l'approbation du pouvoir pratique. Il est certain aussi que cette approbation ne peut constituer une possession perpétuelle. L'erreur à ce sujet provenait de ce que, dans la sociologie primitive, on considérait l'ordre social comme immobile ; les modifications effectives que nous présentait la succession des choses étaient toujours expliquées, comme une déviation du type primitif, auquel on avait la prétention de revenir. L'article *Fondation* de Turgot est à cet égard caractéristique, car il offre le premier type de l'introduction de la notion de développement dans l'établissement des lois politiques et sociales. Il fait ressortir combien il est absurde de vouloir maintenir des corporations qui ne correspondent plus à aucune destination sérieuse, comme celle des Chevaliers de Malte, par exemple.

Mais, il faut néanmoins introduire dans cette grande théorie la conception caractéristique de la division des deux pouvoirs, c'est-à-dire de la distinction entre le pouvoir temporel, qui dicte les actes et les prescrit avec des pénalités matérielles bien déterminées portant sur la personne et sur le capital, et le pouvoir spirituel qui

agit en déterminant l'adhésion libre des individus à des doctrines communes. Quoique cette division ne puisse être systématisée qu'à l'état normal par la combinaison d'un régime industriel et pacifique avec une foi scientifique, néanmoins son action s'est toujours fait sentir, parce qu'elle tient à la nature même des choses. Les progrès successifs de l'évolution humaine se sont accomplis, en effet, parce que des individus, en nombre plus ou moins considérable, se sont plus ou moins spontanément groupés, d'après des opinions nouvelles, surgies sous l'initiative d'esprits plus ou moins supérieurs, qui savaient, mieux que d'autres, se rendre les organes des nécessités créées par le mouvement spontané de la société.

Il s'est produit ainsi une sorte de conciliation entre l'ordre et le progrès, au milieu des tiraillements des actions et des réactions d'un mouvement qui ne pouvait être réglé alors par aucune théorie systématique.

Grâce à cette théorie abstraite, nous pourrons apprécier et juger l'action de la vie monastique qui, née d'une libre et indépendante initiative individuelle, a donné lieu à des êtres collectifs, plus ou moins réglés et coordonnés, suivant les circonstances sociologiques. Néanmoins il faut reconnaître que les caractères fondamentaux primitifs de l'institution se sont toujours conservés, au milieu d'une immense et profonde transformation, suivant une loi sociologique qui se vérifie en bien des occasions.

Il y a, dans la vie monastique, la combinaison de la poursuite d'une vie subjective, systématisée par le culte d'un type déterminé, qui est au fond Jésus-Christ, avec une association de ceux qui poursuivaient la réalisation de ce type et qui constituaient ainsi une force sociale plus ou moins puissante. Néanmoins les deux points de vue sont séparables, quoique connexes, et

cette séparation s'est nettement caractérisée au début, comme au milieu et à la fin de l'évolution monastique.

D'après ces principes nous pourrons apprécier les divers types d'après lesquels Auguste Comte a caractérisé la vie monastique.

Auguste Comte a consacré spécialement une semaine à l'appréciation de la vie monastique, c'est celle de saint Bernard. Mais il y a, il faut le remarquer, d'autres types qui appartiennent à d'autres semaines du mois de saint Paul : comme saint Augustin, saint Basile, Ignace de Loyola, saint Vincent de Paul, et même saint François d'Assise et saint Dominique qu'Auguste Comte a placés dans la semaine d'Innocent III. Mais notre théorie générale embrassera facilement tous ces cas.

Rappelons d'abord la composition de la semaine de saint Bernard, la voici :

1. Saint Benoît .... *Saint Antoine.*
2. Saint Boniface .... *Saint Austin.*
3. Saint Isidore de Séville...... *Saint Bruno.*
4. Lanfranc .... *Saint Anselme.*
5. Héloïse..................... *Béatrice.*
6. Les architectes du moyen âge. *Saint Benezet.*
7. Saint Bernard.

Dans cette semaine, Auguste Comte n'a introduit qu'un type de la vie monastique en Orient, c'est-à-dire le fondateur, saint Antoine. Tous les autres appartiennent à la vie monastique occidentale, qui a seule joué un rôle vraiment décisif dans l'évolution de l'Humanité.

Une seconde observation est nécessaire à faire sur l'introduction d'Héloïse et celle de Béatrice, dans la semaine de saint Bernard. Pour Héloïse, la chose est plus facile à comprendre; elle représente la vie monastique féminine, mais aussi quelque chose de plus : l'initiative et l'action de la femme avec une certaine indépendance, en restant néanmoins dans les données du système so

cial correspondant. Enfin, le type d'Héloïse, outre son amour pour Abélard, avec un caractère de dévouement et de plénitude, représente aussi la culture intellectuelle de la femme, sans son déclassement. Il faut reconnaître que tous ces caractères se rapportent à la vie monastique, conçue dans ses aspects divers de règle, de subordination, mais aussi d'indépendance et d'initiative. C'est du moins ainsi que je comprends l'introduction d'Héloïse dans le calendrier positiviste et spécialement dans la semaine de saint Bernard.

Il faut maintenant que j'explique comment, à mon avis, se justifie l'introduction de Béatrice, le type à la fois réel et idéal, que Dante a si admirablement idéalisé. La vie monastique a, comme nous savons, pour base le développement de la vie subjective, coordonné par un type déterminé, qui serve à la fois à l'effort de règlement des instincts personnels et aussi à l'excitation des instincts sympathiques. Dans la vie monastique catholique, ce type est celui de Dieu et surtout celui de Jésus-Christ, Dieu et homme. Il ne pourra en être de même à l'état positif et cependant le problème posé par la vie monastique devra être résolu et un type ou des types seront nécessaires pour coordonner la vie subjective. Auguste Comte, par sa théorie et sa pratique, a tracé la marche vers l'état normal. Dante l'a pressenti dans la création du type de Béatrice, en anticipant, comme le font les grands poètes, sur l'état normal que systématisent les philosophes. Mais, en même temps, ce type qui sort du catholicisme, puisqu'il ne s'agit plus de Jésus ni de Dieu, y reste néanmoins, puisque Dante l'a lié à sa grande idéalisation catholique. Il paraît, à mon avis, qu'Auguste Comte a montré là sa profondeur habituelle, quoiqu'il n'ait nulle part motivé sa décision. Dans Béatrice, c'est l'avenir qui apparaît dans la conception idéale du passé.

Les architectes du moyen âge et saint Benezet représentent la participation de la vie monastique aux arts plastiques. En premier lieu, ces architectes du moyen âge ont d'abord été des moines qui ont fondé une nouvelle architecture, adaptée à la nouvelle situation religieuse créée par le catholicisme en Occident. Les architectes laïques qui ont succédé ont modifié l'architecture précédente, par l'introduction de l'ogive; et s'ils ont cessé d'être des religieux, leurs constructions néanmoins avaient une distinction cultuelle. Il faudra, à mon avis, quand on organisera la célébration cultuelle, adjoindre à ces architectes religieux le souvenir des types monastiques qui ont tant contribué à la création de l'harmonie musicale.

Dans saint Benoît, Auguste Comte honore le vrai coordinateur de la vie monastique occidentale, de celui qui a créé pour la papauté l'équivalent de la légion pour le sénat de Rome! Enfin, saint Boniface, saint Austin et Lanfranc représentent la grande opération de l'incorporation de la Germanie et de la Grande-Bretagne à la civilisation occidentale.

Quant à saint Bernard, il constitue le type incomparable de la vie monastique en Occident. Austère dans l'exécution scrupuleuse de la vie monastique proprement dite, il exerce dans l'Eglise elle-même une grande influence d'opinion, qui agit sur la papauté elle-même. Son action s'applique aux plus grandes opérations de la politique, en même temps qu'il veille à la stabilité dogmatique du catholicisme, qu'il cherche à rendre compatible avec un certain développement mental, comme l offre plus spécialement le type de saint Anselme. Saint Bernard nous offre finalement le plus admirable type que pouvait comporter le catholicisme, de la combinaison du progrès avec l'ordre, de l'indépendance avec le concours.

II. — *De la vie monastique en Orient.*

La vie monastique a surgi en Orient, chez des populations où le caractère militaire n'était pas absolument prépondérant. L'exemple le plus considérable, celui du bouddhisme, a, par sa nature monastique même, porté un coup décisif au régime des castes ; puisque la chasteté était recommandée et que les moines bouddhistes se recrutaient partout. Mais, quoique la vie monastique chrétienne ait des rapports naturels de similitude avec le bouddhisme, néanmoins elle s'est développée avec une originalité propre. Chez les Juifs, l'exemple de saint Jean-Baptiste et de quelques autres nous offre un type qui a dû probablement influer sur l'avènement de la vie monastique dans l'Orient chrétien, de même que l'exemple de la vie des premiers disciples immédiats de Jésus-Christ. Il en est de même de l'exemple célèbre des esséniens et des thérapeutes. Ce sont là, sans doute, des antécédents qui ont dû servir à l'avènement de la vie monastique orientale ; néanmoins, il est évident qu'ils ne peuvent être qu'un phénomène d'excitation et que le développement rapide, en Orient et en Occident, de la vie monastique devait tenir à des causes profondes ; sans quoi, l'extension d'un tel phénomène resterait inexplicable ; il y aurait disproportion entre la cause et les effets.

En effet, l'avènement de la vie monastique en Orient tient à des conditions très profondes de la situation même : 1° la nature de la doctrine chrétienne poussait les âmes ardentes à la réalisation du type de perfection morale que le christianisme proclamait ; 2° la conduite mondaine du clergé lui-même et aussi des fidèles, absorbés par les affaires, devait être une se-

conde cause d'excitation pour les natures énergiques et logiques qui mettaient en opposition la réalité avec le type proclamé; 3° l'insuffisante prépondérance du régime militaire pur, chez les populations orientales, devait disposer les natures ardentes à poursuivre la conquête de la vie future, par l'organisation, sur cette terre, d'une vie directement morale. A ce sujet, on voit qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que le phénomène ait surgi dans l'Egypte.

Nous avons ainsi une conception générale des raisons qui ont amené la rapide propagation de la vie monastique, quand elle eut enfin surgi, sous l'impulsion de saint Antoine, vers 310 après Jésus-Christ. Mais il nous faut maintenant analyser le phénomène avec plus de précision.

Et d'abord, quels sont les caractères essentiels du type idéal que la vie monastique avait la prétention de réaliser? Ce type idéal était la conception même du Christ, conçu comme Dieu et homme et qui devait, par l'imitation même de sa vie, nous conduire à la vie éternelle. L'imitation de cette vie put s'organiser par l'effort continu pour refréner nos deux instincts fondamentaux, sexuel et nutritif, et aussi par l'assujettissement à des privations et à des souffrances spéciales. C'est d'après un pareil type qu'a été réalisée, sous des formes très variées, la vie subjective, élément essentiel de toute vie monastique.

Un second caractère de la vie monastique, c'est que les moines étaient des laïques indépendants du clergé lui-même. Sans doute, celui-ci a fini par exercer une action plus ou moins considérable et quelquefois toute-puissante sur les moines ; néanmoins leur caractère d'indépendance a toujours persisté sous une certaine forme, et les corporations religieuses ont constitué une force sociale distincte de la hiérarchie sacerdotale pro-

prement dite. On peut dire la même chose du caractère laïque, car ce n'est que dans la période de décadence du catholicisme, comme chez les jésuites, par exemple, que les membres de la corporation ont pris un caractère essentiellement ecclésiastique, quoique le besoin de laïcité se soit toujours fait sentir par des annexions plus ou moins bien organisées.

Ce caractère de laïcité est resté exclusivement dans le cas des corporations féminines; puisque le catholicisme, et avec raison, avait exclu les femmes de tout sacerdoce.

Ainsi donc, la vie monastique nous offre ce grand phénomène de la société laïque produisant, par sa spontanéité propre, un élément du pouvoir spirituel, qui s'est plus ou moins bien coordonné avec le sacerdoce proprement dit et qui a contribué au développement de l'organisme catholique. Ce rôle de la vie monastique a été profondément heureux, quoique ne pouvant avoir, comme les doctrines correspondantes, qu'une existence passagère. Le sacerdoce, en effet, tendait trop à être absorbé par ses fonctions spéciales, lesquelles aussi le liaient beaucoup trop à un lieu précis et déterminé; ce qui tendait à lui enlever le caractère de généralité indispensable au pouvoir religieux. La vie monastique remédiait dans une grande mesure à un tel inconvenient. En outre, les privilèges du clergé, ses richesses croissantes, entre les mains des évêques, nuisaient à son indépendance. Les indépendants sont ceux surtout qui ont peu de besoins; chez les moines, cette condition se trouvait remplie, surtout dans la vie monastique orientale, mais aussi en Occident.

On peut remarquer, en effet, que les moines ont été un élément précieux de lutte pour les types éminents du sacerdoce, quand ils osaient se mettre en opposition légitime avec le pouvoir temporel.

Cette vie religieuse et, par suite, cette possibilité d'intervention sociale offerte aux laïques constitua un phénomène de la plus haute importance, pour l'utilisation de toutes les natures, quelque inférieure que fût leur situation. La vie des moines, surtout en Orient, et partout dans les premiers temps, n'était rien autre chose que celle des pauvres et des malheureux ; la vie des moines n'était pas plus dure, au fond, que celle des serfs et des esclaves. Mais elle se combinait avec un assujettissement volontaire et une culture morale. Il y a là un type dont l'avenir devra tenir compte ; car, quoi qu'en pensent les socialistes, la vie matérielle de l'ensemble des hommes devra toujours être modeste, et, une fois les premiers besoins satisfaits, l'insuffisance de la vie matérielle devra trouver sa compensation dans un développement moral et intellectuel. Car, le développement effréné des jouissances matérielles, outre qu'il abaisserait de plus en plus le type humain, rendrait impossible l'existence même de la vie sociale.

L'initiative de la vie monastique fut due sans doute à des natures énergiques, ardentes et dévouées, et la direction monastique supposa toujours de pareilles conditions ; mais une fois la vie monastique établie, celle-ci remplit, au contraire, une fonction précieuse, en permettant d'utiliser des natures honorables et quelquefois éminentes, mais dépourvues d'une suffisante personnalité. Ces natures constituent actuellement pour la société occidentale un immense impedimentum ; d'autant plus grave, que l'esprit révolutionnaire développe l'insubordination croissante et la prétention grandissante à puiser d'autant plus dans le capital humain qu'on contribue moins à l'augmenter. La libération des classes laborieuses au moyen âge a donné à ce problème une extension extrême ; ce n'est pas avec des déclamations sentimentales furibondes qu'on parviendra à le résoudre.

Les grands hommes du moyen âge avaient un sens plus profond de la réalité, en ne séparant jamais le problème matériel du problème moral.

Voyons maintenant sommairement comment la vie monastique s'est développée en Orient.

Le type vraiment complet de l'évolution monastique se trouve dans la vie même de saint Antoine, qui en fut le véritable fondateur. Il fut successivement ascète, ermite ou anachorète et finalement moine. L'ascète était le chrétien qui, sans se retirer dans la solitude, réalisait autant que possible le type de la vie évangélique, en s'imposant une vie austère et très souvent le célibat. L'ermite ou l'anachorète était celui qui se retirait dans la solitude, pour y mener cette vie contemplative, pleine d'austérité et autant que possible à l'abri des contacts du monde. Les moines étaient ceux qui, au lieu d'être absolument solitaires, rapprochaient leurs cellules, de manière à se soumettre à des exercices communs et à accepter une certaine direction. Enfin, les cénobites étaient les moines qui, vivant dans un même local, poussaient la vie monastique à son plus haut degré de coordination. Ces divers degrés de vie monastique ont coexisté, mais le mot moine est devenu l'expression générique.

Saint Antoine était d'origine égyptienne ; il était né à Coma près d'Héraclée, dans la Haute-Egypte ; il est mort le 3 janvier 356, à l'âge de 105 ans. Il était donc né en 251 ; ses parents étaient, paraît-il, riches et non pas, comme on l'a prétendu, de simples paysans. Il est probable, et c'est l'opinion de Tillemont, qu'il n'était pas dénué d'instruction. La supposition qu'il était un paysan ignorant semble être une de ces légendes chrétiennes, par lesquelles on cherchait à mieux faire ressortir la supériorité de la sagesse divine des saints sur la science orgueilleuse des philosophes. Il mena très jeune la vie

ascétique, se livrant à une vie d'austérité, d'abnégation, en suivant, pour ainsi dire, pas à pas le type de Jésus-Christ, qu'il semble avoir voulu réaliser entièrement. On le voit, en effet, prendre ses diverses déterminations à la suite d'une audition opportune de telle ou telle partie de l'Evangile, où l'on raconte les événements de la vie de Jésus. Il mena jusqu'à 35 ans la vie ascétique ; mais, vers 286, il prend enfin sa décision, confie sa sœur à des femmes chrétiennes et se retire dans la solitude. Il est soumis par le démon à diverses tentations, analogues à celles de Jésus-Christ, comme par exemple de rencontrer sur sa route des plats d'argent et des monceaux d'or. Au bout de quinze ans de cette existence, c'est-à-dire vers 301, il s'enfonce tout à fait dans le désert, marche à l'Orient du Nil et enfin pénètre dans un château abandonné, où il resta vingt ans. On venait deux ou trois fois par an lui porter du pain qui, paraît-il, dans le climat sec de l'Egypte, se conserve, dit-on, une année entière. Là, il fut soumis aux tentations du démon les plus variées, c'est-à-dire qu'il eut, en cette vie si exceptionnelle, de nombreuses hallucinations. Sa réputation allait croissant et il obtint ainsi sur la population égyptienne une puissance énorme d'opinion, augmentée, il ne faut pas l'oublier, par la croyance qu'on avait de sa puissance à chasser les démons des corps des possédés et de guérir les maladies. Après vingt ans d'une telle existence, il abandonna son château, sa vie absolue d'anachorète ; il permit à ses disciples de se grouper autour de lui et commença ainsi à mener la vie monastique, dont il fut le véritable fondateur. Il se fonda, dans son désert et dans la montagne, divers monastères, en nombre toujours croissant et qui acceptaient sa direction morale ; il les instruisait par son exemple et aussi par ses discours, où il prêchait le grand exemple de Jé-

sus-Christ. Systématisant à un degré absolu la distinction entre le corps et l'âme, il était pris par moments du dégoût de toute nourriture, n'acceptant l'alimentation que comme une sorte de honteuse nécessité.

Mais la puissance morale acquise par saint Antoine ne fut pas inerte entre ses mains; il s'en servit noblement et dignement. En 311, il vint à Alexandrie protester contre la persécution de Maximien, et sa vie fut respectée, probablement par l'effet du respect qu'inspirait cette existence faite d'abnégation.

En 328, il prit parti énergiquement pour Athanase contre Arius; il écrivit en sa faveur, agit énergiquement pour la divinité du Christ. Cette acceptation, par saint Antoine, de la thèse de saint Athanase sur la divinité du Christ tenait, sans aucun doute, à des raisons profondes. La systématisation de la vie contemplative ne pouvait véritablement se faire que par l'adoration d'un type qui, sans doute, avait revêtu la nature humaine, sans quoi l'écart avec l'homme aurait été trop considérable, et qui cependant était un Dieu que l'on devait adorer.

Constantin, s'inclinant devant cette grande renommée, écrivit à saint Antoine, qui lui répondit avec simplicité et dignité, en lui donnant des conseils moraux. Un peu plus tard, il intervint directement auprès de Constantin, en faveur de saint Athanase. Saint Hilarion, dont nous parlerons tout à l'heure, vint voir le désert où avait vécu saint Antoine et où ses disciples avaient fondé divers monastères. Fleury nous fait, avec beaucoup de charme, le récit de cette visite : « Après avoir marché « trois jours dans un terrible désert, ils arrivèrent à la « montagne de saint Antoine où ils trouvèrent deux « moines, Isaac et Pélusien, dont le premier avait été « interprète du saint. Cette montagne était de roche et « très haute, étendue d'environ mille pas; du pied sor- « taient des sources, dont les unes se perdaient dans le

« sable, les autres tombaient plus bas et peu à peu for-
« maient un ruisseau : sur les bords duquel croissaient
« une infinité de palmes, qui rendaient le lieu très
« agréable et très commode. Saint Hilarion s'y prome-
« nait de tous côtés avec les disciples de saint Antoine.
« Voici, disaient-ils, où il chantait ; voici où il priait ; là,
« il travaillait, là, il se reposait quand il était las. Il a
« planté lui-même ces vignes et ces petits arbres ; il a
« dressé ce terrain de ses propres mains; il a creusé
« avec un grand travail ce réservoir pour arroser son
« jardin; il s'est servi pendant plusieurs années de ce
« hoyau pour labourer... Quand ils furent arrivés au
« jardin planté d'arbres et d'herbes potagères : Voyez-
« vous, dit Isaac, il y a environ trois ans, comme une
« troupe d'ânes sauvages le ravageait, il arrêta un de
« leurs chefs, le frappant de son bâton par les côtés et
« leur dit : pourquoi mangez-vous ce que vous n'avez
« pas semé? Depuis ce temps-là, ils se contentaient de
« venir boire sans toucher aux arbres ni aux herbes (1).

Nous voyons dans saint Antoine une véritable manifestation de la force morale. Il y a trois sortes de forces : la force matérielle, qui est la base de toute société, et deux forces modificatrices, la force intellectuelle et la force morale. Saint Antoine ne nous offre point un type de force intellectuelle, quoiqu'il fût un homme de beaucoup de sens et d'expérience : la règle qu'il a rédigée et quelques lettres que nous avons de lui le prouvent ; mais il fut une grande manifestation de l'influence que peut acquérir une grande force morale. Il y a là une véritable expérience sociologique, que l'on retrouve, du reste, dans beaucoup de types de saints catholiques. Néanmoins, pour ne rien exagérer, nous devons rappeler ce que j'ai déjà dit, que cette force morale était aug-

(1) Fleury, *Histoire ecclésiastique*, livre XIII.

mentée par la puissance que l'on supposait à saint Antoine de chasser les démons et de guérir les maladies. La vie monastique établie par saint Antoine se répandit avec une immense rapidité dans toute l'Egypte ; et c'est par milliers qu'il faut compter ceux qui adoptèrent cette vie. Sans doute, le fait d'appeler à une véritable puissance morale des hommes de la classe tout à fait inférieure, pour qui la vie monastique n'était guère plus dure que leur vie habituelle, fut un élément de succès ; mais il y eut aussi l'influence due à la nature même de la population égyptienne. Dans tout cela, quel rôle joua l'ancien clergé égyptien ? C'est là sans doute une question difficile à résoudre. Au point de vue positif, un travail sur saint Antoine aurait un véritable intérêt. Il permettrait d'aborder la grande question de la combinaison de l'état d'hallucination avec l'état de raison.

La vie monastique instituée en Egypte par saint Antoine se répandit rapidement au dehors de cette province. Saint Hilarion, en Palestine, vers l'an 307, embrassa la vie de l'anachorète, à quelque distance de Gaza, et fut suivi bientôt de nombreux imitateurs. En Syrie, près d'Antioche, saint Siméon Stylite adopta un mode particulier de vie contemplative, en se plaçant sur le haut d'une colonne. Il acquit ainsi un grand renom de sainteté et une puissance morale considérable, dont il fit, le plus souvent, un bon usage ; car il était doué d'un véritable bon sens. Dans le Pont, saint Basile, ordonné prêtre en 362, qui avait reçu une culture élevée des lettres divines et humaines, répandit la vie monastique ; il fit même une règle célèbre, qui contient, comme celles de ses prédécesseurs, un certain nombre d'indications plutôt qu'un code bien coordonné. Les femmes se lancèrent aussi dans cette nouvelle voie qui, à quelques égards, leur convenait spécialement Mais ce fut la vie monastique proprement dite qu'elles adoptèrent.

La vie monastique prit donc en Orient comme une traînée de poudre; et bientôt il y eut toute une population monastique, combinant une grande liberté effective, puisqu'on entrait et sortait de la vie monastique à son gré, avec un règlement moral coordonné et vraiment intense. Cette milice se recruta d'autant plus facilement qu'elle appelait à un rôle, souvent considérable, les éléments les plus actifs de la classe inférieure. Néanmoins cette milice, tout en conservant son indépendance, accepta une subordination réelle envers le sacerdoce. Pour bien juger son rôle et les dangers qu'il offrait, il faut entrer dans quelques considérations sociologiques.

Il est de toute évidence que la conception de la vie monastique chrétienne est absolument incompatible, si on la prend au pied de la lettre, avec le vrai but de l'existence sociale et humaine, qui est de vivre pour et par la Famille, la Patrie et l'Humanité. Elle exagère, au-delà de toute limite, l'inconvénient inhérent au monothéisme chrétien, comme à tout monothéisme, qui est de superposer au but réel de la vie, tel que des nécessités fatales nous l'imposent, un but surnaturel et chimérique, poussant à un complet isolement. La vie monastique offrait donc ainsi un danger des plus graves; elle énervait l'activité militaire et abaissait le sentiment social. La vie monastique n'a pu donc rendre de véritables services qu'en permettant la création de certaines forces morales, que la papauté a su utiliser au point de vue politique et qui, dans certaines circonstances spéciales, ont pu concourir au développement social et intellectuel. La vie monastique doit donc être considérée en elle-même comme contradictoire avec le but réel de la vie humaine; et n'ayant eu que, grâce à des circonstances particulières, une utilité transitoire dans l'évolution de l'Humanité.

En Orient, les dangers de la vie monastique se sont

complètement développés ; et, quoiqu'elle ait fourni des agents au sacerdoce, comme ce sacerdoce n'a jamais eu de véritable indépendance par rapport au pouvoir temporel, il n'a pas pu corriger les inconvénients, si extrêmement graves, de la vie monastique, en lui donnant une destination sociale efficace, quoique passagère.

L'action des moines en Orient contribua non seulement à la propagation de la théorie du Christ, mais aussi à celle de la virginité de Marie ; et cela tenait à des raisons analogues dans les deux cas. La vie monastique reposant sur la systématisation de la vie contemplative, adoptée exclusivement par des personnes des deux sexes, devait être nécessairement sympathique à la création de types subjectifs propres à la développer. C'est ce qui a eu lieu pour la virginité de Marie, dont les moines orientaux se firent les plus énergiques adeptes.

Les moines furent encore les fervents propagateurs du culte des images et de celui des saints ; ce culte est, au fond, contradictoire avec le monothéisme pur. Mais le mérite du christianisme a été précisément de savoir être contradictoire, pour représenter tous les aspects effectifs de notre nature. Aussi le culte des reliques des saints, en premier lieu, finalement celui de leurs images et, au-dessus de toutes, de celles de la Vierge et de Jésus-Christ, prit un immense développement. Les moines y participèrent naturellement, et cela pour une raison générale tirée de leur nature même, à savoir le rôle naturel d'un tel culte dans la vie subjective ; mais il y eut aussi des considérations tirées de l'utilité dont ce culte fut pour les moines. Il se forma ainsi une succession de reliques et d'images miraculeuses, qui achalandaient de nombreux monastères et provoquaient d'abondantes donations.

Ce culte des images peut être sans doute, comme l'a si bien expliqué Bossuet, restreint dans les limites les plus positives, si on le conçoit comme un mode d'excitation cérébrale. Mais, dans la réalité effective et pour le plus grand nombre des natures médiocrement intelligentes, et c'est la majorité, il constitue une profonde rétrogradation fétichique; car on en vient à attribuer à telle image spéciale, dans un lieu déterminé, une puissance effective, non seulement pour nous assurer la vie future, mais aussi la santé dans cette vie; comme le montre l'immense troupeau de malades qui, à certains moments, se réunissent à des points déterminés

Tous ces immenses inconvénients de la vie monastique en Orient devaient frapper nécessairement les hommes politiques; et ils donnèrent lieu à une énergique réaction organisée par Léon l'Isaurien et ses successeurs,et qu'on a désignée sous le nom caractéristique de l'hérésie des iconoclastes. Cette réaction dura de 726 à 840, c'est-à-dire pendant plus d'un siècle. Mais elle fut enfin emportée par la résistance des populations byzantines; et la situation créée par les antécédents fut plus forte, comme cela devait avoir lieu, que les résistances, raisonnables au fond, des politiques. Le christianisme byzantin entra alors dans sa basse et définitive décadence, après avoir rendu le service de la création du dogme, que le catholicisme latin a utilisé dans sa vie passagère.

L'évolution de l'islamisme fut sans doute l'excitant et le type d'après lequel Léon l'Isaurien organisa sa grande tentative. Ce fut une réaction de l'islamisme sur le monothéisme byzantin, par des hommes qui voulaient donner la prépondérance aux militaires.

Léon l'Isaurien mit beaucoup de prudence dans la poursuite de ses desseins. Il attendit d'être bien affermi pour entrer dans la réalisation de ses projets contre

les images; de plus, il chercha et obtint assez facilement, ce semble, l'assentiment du clergé séculier. Ainsi, en 754, il réunit à Constantinople un concile où siégèrent 338 évêques et qui approuva, à l'unanimité, la suppression du culte des images. Mais lui et ses successeurs eurent contre eux les moines, les femmes et la situation. Son fils, Constantin, à partir de 775, continua avec énergie la politique de son père. Il s'attaqua non seulement aux images, mais aussi aux moines qui en étaient les véritables et les plus énergiques défenseurs. Il supprima les couvents, confisqua leurs propriétés et comprima les insurrections populaires, qui s'élevèrent en faveur du culte des images. Son fils, Léon IV, soutint la même politique, mais avec beaucoup plus de mollesse et moins d'habileté. A peine fut-il mort, en 780, que sa veuve Irène organisa la réaction contre la politique de son mari et de ses prédécesseurs. Elle régnait au nom de son fils. Suivant la marche ordinaire, elle commença par proclamer la liberté de conscience, afin de pouvoir organiser la persécution contre les iconoclastes. Elle parvint à dissoudre momentanément l'opposition des militaires qui soutenaient les iconoclastes. Elle réunit à Nicée, en 787, un concile composé de 350 évêques qui rétablirent, avec non moins de docilité, le culte des images que leurs prédécesseurs, au concile de Byzance, avaient aboli. L'empereur Théophile fut le dernier et le plus violent des empereurs iconoclastes; mais à peine fut-il mort que sa veuve Théodora rétablit définitivement le culte des images; et le byzantinisme suivit sa marche naturelle. Outre l'opposition des moines et des femmes, contre la tentative iconoclaste, il y eut, comme je l'ai dit, la situation, dont il n'était que l'expression. Il était, en effet, contraire à la nature des choses, de vouloir donner à la population grecque l'énergie monothéiste des islamites. Les Grecs étaient plus

ou moins abaissés par des siècles de luttes théologiques. Ils construisirent sans doute le dogme catholique, mais ce furent les Occidentaux qui l'utilisèrent, grâce à une meilleure situation sociale et à de meilleurs antécédents d'esprit et de cœur. Les Grecs furent, au fond, dans ce cas-là, une population sacrifiée.

Mais la tentative iconoclaste eut une réaction considérable et, au fond, heureuse ; ce fut d'amener la séparation définitive de l'Orient et de l'Occident et d'émanciper définitivement la papauté de sa fâcheuse subordination envers l'empereur de Constantinople. Grâce à cette émancipation, la papauté se trouva dans une situation homogène, par rapport à l'Occident, au lieu d'être tiraillée entre les tendances orientales de Constantinople et celles propres à l'Occident où elle siégeait.

Les deux papes Grégoire II et Grégoire III luttèrent contre la politique iconoclaste de Constantinople. Nous avons deux épîtres de Grégoire II à l'empereur Léon ; il y fixe très nettement les limites entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Il assujettit le corps à la puissance civile et l'âme à la puissance sacerdotale ; celle-ci ayant pour arme définitive l'excommunication. Du reste, il a soin de rappeler à Léon que ses menaces sont vaines ; car, outre son bon droit, la papauté a l'appui des barbares pieux dont l'épée, avec l'aide de Dieu, saura soutenir la vérité et la justice. Ce langage, comme cette politique, tranchent avec la platitude du sacerdoce byzantin. La papauté organise déjà la grande politique de Grégoire VII ; elle en a, à un certain degré, le langage comme les conceptions.

Grégoire III (de 731 à 741) continua la politique de son prédécesseur ; l'un et l'autre néanmoins, tout en excommuniant les iconoclastes, ne se séparèrent pas définitivement de Constantinople. Ils préparèrent avec prudence cette séparation. Ils organisèrent pour cela une

alliance définitive avec la famille des Pépins, à qui les liaient tant de raisons politiques et sociales. La séparation fut définitivement accomplie en 800, par Aurélien Ier, lorsqu'il proclama Charlemagne empereur d'Occident. La papauté put dès lors voguer vers ses véritables destinées. La papauté défendit et conserva le culte des images; mais sans tomber, si ce n'est dans sa décadence finale, dans le fétichisme superstitieux, qui devint absolument prépondérant en Orient. Gibbon a très bien rendu cela..... « Les églises de France, d'Allemagne, d'Angleterre et d'Espagne se frayèrent une « route entre l'adoration et la destruction des images « que ces peuples admirent dans leur tente, non comme « des objets de culte, mais comme des moyens propres « à rappeler et à conserver le souvenir de quelques événements qui intéressent la foi (1). »

Les discussions théologiques furent sans doute l'occasion qui amena la séparation de l'Occident et de l'Orient; mais ce ne fut, au fond, que l'occasion. Cette séparation tenait à des raisons profondes tirées du fond même de deux situations très différentes. Le monde grec et le monde romain avaient sans doute des côtés communs, et leur juxtaposition et leur combinaison purent durer, tant que la prépondérance purement romaine eut son caractère militaire, civil et politique; mais l'avènement du monothéisme aggrava les différences et diminua les ressemblances. Dans le monde purement romain, la prépondérance du point de vue social et politique avait définitivement prévalu, et ne put jamais être absolument altérée. En Grèce, au contraire, le point de vue intellectuel l'avait emporté ; sans doute, cette prépondérance nous a valu la création de

(1) Gibbon, *Histoire de la décadence de l'Empire romain*, chapitre **49**, traduction Guizot.

la science, mais ce fut l'œuvre de quelques-uns, pour le service éternel de l'Humanité. Pour la grande masse, la prépondérance intellectuelle ne fut que celle d'une métaphysique dispersive. L'avènement du monothéisme chrétien régla sans doute cette métaphysique en lui donnant une destination morale ; mais elle se développa immensément dans l'élaboration du dogme catholique que l'Occident utilisa en y participant peu. La séparation entre les deux populations fut donc profondément aggravée ; et, par suite, la division du monothéisme chrétien en monothéisme byzantin et en monothéisme occidental devint absolument inévitable, et aussi indispensable pour que le monothéisme occidental pût poursuivre, sous l'influence d'une situation sociale prépondérante qui limitait les dangers du dogme, ses glorieuses destinées, grâce à la suprématie papale. On eut ainsi le catholicisme romain, si profondément différent du catholicisme byzantin, malgré de vaines similitudes théologiques.

En somme, donc, la prétention du monothéisme chrétien à constituer une religion universelle fut vaine dès le début, puisque cette religion ne put même embrasser les deux portions du monde antique ; et à plus forte raison, le monde islamique, hindou, bouddhique ou chinois. En outre, le mouvement d'émancipation, toujours croissant depuis le XIVe siècle, lui a enlevé en Occident la prépondérance.

Le monothéisme chrétien n'est donc qu'une religion locale et temporaire ; c'est à ce point de vue qu'il faut apprécier ses services.

III. — *De la vie monastique en Occident.*

La vie monastique créée en Orient se répandit bientôt et rapidement en Occident, comme nous le verrons tout à l'heure. Mais elle y prit un caractère différent. Sans doute, les bases restèrent les mêmes, essentiellement en ce qui regarde l'organisation de la vie subjective et contemplative ; et il ne pouvait en être autrement. Mais les couvents étaient des forces sociales, plus ou moins bien organisées et, grâce à la situation occidentale, différente de celle de l'Orient, ils jouèrent un rôle tout autre ; les inconvénients furent diminués et les avantages, très considérables quoique passagers, furent augmentés. C'est là ce que notre théorie va faire ressortir.

Si nous considérons l'ensemble de l'évolution monastique en Occident, nous voyons qu'elle nous offre trois périodes bien distinctes : la première correspond au moyen âge ; la troisième à l'époque moderne, surtout depuis le XVIe siècle ; et la seconde, ou période intermédiaire, correspond à la fondation des deux grands ordres des franciscains et des dominicains. La première est pleinement progressive et répond à la période de plein éclat du catholicisme ; la dernière est, au fond, rétrograde et, malgré des services secondaires, que nous apprécierons grandement dans notre examen d'Ignace de Loyola, elle est caractérisée par une résistance au mouvement moderne. De nos jours, finalement, la vie monastique peut être considérée comme, au fond, épuisée, ayant plus d'inconvénients que d'avantages. Elle offre une opposition directe au grand mouvement positif, qui conçoit la destinée humaine comme ayant pour but de vivre pour et par la famille, la patrie et l'humanité, en organisant la vie subjective comme

moyen d'atteindre une telle destination. Les citoyens de la terre, placés au point de vue purement planétaire, viennent prendre définitivement la direction des affaires humaines. Quant à la période intermédiaire, ce n'est plus la période du plein éclat, où les ordres monastiques jouent un rôle capital dans l'équilibre et le mouvement de la société occidentale ; c'est déjà une tentative de réformation et une organisation de la défense.

Dans cette séance et la suivante, nous étudierons l'évolution de la vie monastique en Occident, dans son organisation et ses résultats, durant la période de plein éclat du moyen âge, dont saint Bernard reste le grand type.

Le premier caractère fondamental de la vie monastique en Occident a été sa subordination à la papauté. Elle est devenue, entre les mains de celle-ci, un instrument d'une force, d'une souplesse et d'une variété vraiment extraordinaire. Or, comme la papauté était placée, par sa situation, au point de vue de l'ensemble des affaires humaines en Occident, elle a nécessairement placé les grands chefs monastiques au même point de vue et, par conséquent, les inconvénients d'isolement et même de dégradation d'une vie purement contemplative ont été évités en Occident ; ce qui n'a pas eu lieu en Orient. Les couvents sont devenus ainsi des agents précieux d'action politique et intellectuelle. En outre, ils ont été aussi un élément de haute culture morale, pour les membres du sacerdoce catholique.

En outre, les couvents, comme nous le verrons surtout dans la prochaine séance, ont été une organisation économique. C'est surtout l'avènement du régime féodal qui a permis une telle organisation. Dans ce régime dispersé et complexe, les couvents se sont intercalés naturellement au milieu d'un système qui, manquant de coordination politique, permettait le développement le

plus étendu des forces sociales les plus variées. Ç'a été là un des privilèges les plus importants de la féodalité et par où elle a si grandement servi, pendant une certaine période, au progrès de l'Humanité. Grâce à l'avènement de la féodalité, les couvents ont donc pu jouer un rôle social et économique des plus considérables; outre que leurs possessions leur assuraient une indépendance nécessaire. Mais une pareille organisation était transitoire comme la fonction correspondante; elle a eu ensuite les plus graves inconvénients, et toute tentative pour y revenir, même de loin, serait chimérique et coupable; c'est au pouvoir politique à y veiller convenablement.

Le caractère essentiel de la vie monastique en Occident est, avons-nous dit, sa liaison et sa subordination à la papauté, laquelle a, comme nous l'avons indiqué, associé la vie monastique à un grand rôle politique et social; mais il faut préciser. En premier lieu, cette liaison a été surtout caractérisée par la relation nécessaire de la vie monastique avec la grande famille des Pépins; et c'est par sa combinaison avec cette famille vraiment incomparable que la vie monastique a pu servir au grand problème de l'incorporation de la Germanie dans la société occidentale. Enfin, la vie monastique a servi à la solution du second grand problème, l'incorporation de la Grande-Bretagne à la civilisation occidentale; et son rôle dans la conquête de l'Angleterre par les Normands, si progressive, a été capital.

Nous voyons, d'après cette vue d'ensemble, quels sont les vrais caractères de la vie monastique en Occident; et combien, grâce à la situation dans laquelle elle s'est développée, elle a pu jouer un grand rôle, passager, sans aucun doute, mais d'une efficacité décisive.

Nous allons maintenant étudier l'évolution en Occident, pendant le moyen âge, de la vie monastique.

La vie monastique fut introduite en Occident, en 341, lorsque saint Athanase, exilé à Rome, y amena quelques moines, qui ne furent d'abord qu'un grand sujet d'étonnement. Nous voulons apprécier d'une manière systématique cette évolution de la vie monastique, de 341 à l'an 1200 ; car c'est vers 1206 que saint François d'Assise et saint Dominique commencèrent à organiser les deux grandes opérations qui ont donné à la vie monastique un caractère nouveau. La période que nous examinons est celle du plein éclat et de la pleine efficacité ; il y a ensuite, au fond, un mouvement de décadence.

Nous avons dit que l'importation monastique de saint Athanase avait d'abord produit de l'étonnement, mais cela ne dura qu'un moment ; car, avec de grandes différences, la situation doctrinale, comme la situation sociale étaient favorables à la propagation de la vie monastique.

M. Guizot attribue, tant en Occident qu'en Orient, la propagation, et même, ce semble, la production de la vie monastique aux trois causes suivantes : l'oisiveté et l'ennui qui en est la conséquence, la corruption, la misère. Sans doute, ces trois causes ont agi ; je puis même donner une formule générale qui les embrasse toutes et qui a le grand avantage de bien caractériser la différence entre le monde antique et le monde moderne, tel que celui-ci est sorti du moyen âge : *l'empire romain donna au monde la paix, mais non l'industrie*. Le résultat de ce grand fait fut qu'une masse énorme de personnes de toutes les classes se trouvèrent véritablement sans destination sociale ; il n'y eut même, au fond, que les militaires et les gouvernants qui eurent une destination précise et purent éviter les trois inconvénients signalés par M. Guizot, et qui étaient la conséquence de la situation générale dont j'ai donné la formule. Mais cela ne suffit pas pour expliquer l'avènement de la vie monastique.

Les hommes n'avaient pas une destination objective suffisante; les plus actifs et les plus ardents durent en chercher une subjective. Mais pour cela une construction mentale était indispensable ; sans quoi, les hommes auraient éprouvé le besoin sans avoir le moyen de le satisfaire. C'est le christianisme qui donna cette création subjective.

La vie monastique importée en 341, par saint Athanase, se développa rapidement. Les représentants les plus éminents du sacerdoce s'en firent les propagateurs ; saint Jérôme, par l'exemple et son ardente activité (son action fut décisive auprès des femmes), saint Ambroise à Milan, et saint Augustin en Afrique.

Ces hommes éminents profitèrent néanmoins de l'expérience orientale pour remédier aux inconvénients qu'elle avait montrés, comme propres à la vie monastique : l'excès des austérités, qui annulaient l'homme, l'hypocrisie, la vanité et l'orgueil, et souvent un esprit d'insubordination et de révolte. Aussi, quoique les anachorètes aient existé en Occident et y aient joué même un certain rôle, ce fut surtout la vie cénobitique qui prévalut, c'est-à-dire une vie en commun, sous un chef; et le règlement de cette vie en commun était souvent d'une extrême rigueur. Ainsi, nous voyons, au VIe siècle, saint Colomban introduire la fustigation pour les moindres délits. L'on vit, par exemple, cette punition appliquée aux moines qui n'avaient pu se retenir de tousser, au commencement du chant des psaumes.

La propagation de la vie monastique fut surtout capitale en pénétrant dans les Gaules, car ce pays devint le vrai centre d'action de la vie monastique. Ce fut le Dalmate saint Martin qui, vers 360, en fut le grand propagateur. Il fonda dans le voisinage de Tours le fameux *Majus Monasterium* (Marmoutiers), en 372, quand il fut appelé au siège épiscopal de cette ville. Il

avait, en 360, fondé sur le Clain, le monastère de Léguge. Ses disciples propagèrent son œuvre : saint Maxime fonda un monastère dans l'île Barbe, près de Lyon ; d'autres, successivement, établirent les abbayes de Saint-Martin de Tours, de Chinon, de Saint-Hilaire de Poitiers ; et sur les côtes de l'Armorique, ceux de Landvenech et de Saint-Jacut.

Cassien, de 400 à 410, fonda les deux monastères de Saint-Victor et de Lérins. Ces deux monastères furent le centre de la propagation de la vie monastique dans le midi de la France, surtout dans la vallée du Rhône, qui y puisa ses principaux évêques.

Mais c'est de la Gaule que partit le mouvement qui étendit la vie monastique en Irlande.

Patrick, né vers 372, sur les côtes de l'Armorique, esclave en Irlande pendant plusieurs années, s'échappe et gagne la Gaule. Il s'initie à la vie monastique à Marmoutiers, puis à Lérins et finalement à Auxerre. C'est après cette sérieuse et longue initiation qu'il conçut le hardi projet de christianiser l'Irlande ; sa préparation à cet égard était, comme on voit, véritablement aussi complète que possible.

La conception de la christianisation de l'Irlande était due au pape Célestin, qui y avait envoyé le diacre Palladius. Celui-ci y meurt, après avoir vu détruire les trois églises qu'il y avait fondées. C'est ce projet de la papauté que Patrick reprend et qu'il réalise, avec une admirable énergie, par la fondation d'un grand nombre de monastères. Son œuvre fut continuée par ses disciples. L'Irlande fut ainsi, au point de vue spirituel, rattachée à la civilisation occidentale.

Mais, à son tour, l'ordre monastique de l'Irlande fournit un point d'appui et les éléments d'une action monastique, sur le nord et sur l'est de la Gaule, y compris l'Helvétie. En effet, vers 559, saint Comgall fonda le

monastère de Bancor dans l'Ultonie, qui eut jusqu'à deux et trois mille moines. Saint Colomban, qui en émanait, fonda à son tour, dans l'île d'Iona, une des Hébrides, le monastère de Colm-Kill. C'est de là qu'il partit, vers 590, pour étendre la civilisation monastique, comme je l'ai déjà dit, dans le nord et l'est de la Gaule et dans l'Helvétie. Son action est subordonnée à l'action papale, quoique conservant, à un très haut degré, l'indépendance nécessaire, dans des opérations où l'initiative individuelle était si indispensable. Après des difficultés avec les rois francs, notamment avec Brunehaut, soulevées par son action apostolique, il se retire en Italie, où il meurt le 21 novembre 613.

Nous n'aurions pas suffisamment indiqué la grande évolution monastique du VIe siècle, si décisive en Occident, si nous ne signalions pas la grande opération accomplie en Italie par saint Benoît, qui y donna sa règle, en 528, et constitua, comme nous le verrons tout à l'heure, l'organisation normale de la vie monastique au moyen âge. Mais, vers la fin de ce siècle, la papauté, marchant toujours dans la même direction, conçut le projet de christianiser l'Angleterre. C'est à saint Grégoire le Grand qu'appartient la conception et l'organisation de cette grande opération, à laquelle il employa les moines de son monastère du mont Aventin. La mission fut dirigée par un de ses moines, saint Austin, qui partit au mois de juillet 596.

Le christianisme et la vie monastique s'établirent alors dans toute l'Angleterre.

Les moines de ce pays devinrent, à leur tour, les agents de la propagation de la vie monastique, du christianisme et de la civilisation occidentale dans la Germanie, jusqu'au-delà de l'Elbe. Ce fut aussi sous la direction suprême de la papauté que s'accomplit cette opération capitale, sur laquelle nous aurons à revenir dans

la prochaine leçon. Le pape Grégoire II eut, à cet égard, une action décisive ; mais c'est à saint Boniface, moine anglo-saxon, né vers 683, dans le royaume des Saxons occidentaux, qu'il appartînt de réaliser cette grande opération. C'est vers 719 qu'il partit de Rome pour accomplir sa mission. La vie monastique s'étendit alors progressivement dans toute la Germanie.

L'on voit donc comment s'accomplit graduellement cette propagation de la vie monastique. Nous y voyons un admirable exemple d'initiative personnelle, en même temps que d'une convenable subordination à l'action papale qui en devint, comme nous l'avons déjà annoncé, l'élément coordinateur. Cette vue d'ensemble de l'évolution monastique dans tout l'Occident suffit pour le but que nous poursuivons ; les détails relatifs à la propagation graduelle sont, du reste, faciles à compléter.

Néanmoins il y a un élément de l'Occident dont nous n'avons pas parlé, c'est l'Espagne. Ce grand pays, en effet, n'a joué un rôle important, au point de vue monastique qu'à partir du XIIIe siècle et non pas dans la période ascensionnelle. Dans cette période, l'action de la vie monastique fut en Espagne plus directement morale que sociale ; ce qui tenait évidemment à sa position géographique. En outre, la conquête islamique dut nuire aussi à tout développement ultérieur, jusqu'au XIIIe siècle. Cependant, Auguste Comte a représenté l'évolution monastique au moyen âge, en Espagne, en plaçant sur le calendrier positiviste saint Isidore de Séville. Celui-ci mourut fort âgé, en 636. Il avait été élu au siège de Séville en 603 et il donna sa règle fameuse en 619. Nous avons en outre de lui plusieurs ouvrages. Il prescrit essentiellement aux moines le travail des mains. Chacun d'eux doit travailler non seulement pour sa propre existence, mais aussi pour celle des pauvres. Cette règle prescrit pour chaque jour six heures de tra-

vail et trois heures de lecture. L'abbé doit, le premier de tous, donner l'exemple de la pratique de la vie monastique. Saint Isidore donne par lui-même l'exemple de la combinaison de la vie intellectuelle avec la vie monastique (1).

Quoique ce furent surtout les bénédictins qui, à partir du VIe siècle, accomplirent l'évolution de la vie monastique, celle-ci présenta néanmoins des exemples dus à une énergique initiative individuelle, dont le type le plus éminent fut saint Bruno, fondateur des chartreux, vers la fin du XIe siècle. Saint Bruno, indigné de la conduite de l'archevêque de Reims, Manassès, prit, vers 1080, l'initiative d'une réforme monastique, qu'il réalisa à la Chartreuse, près de Grenoble. Appelé à Rome, par le pape Urbain II, qui avait été son disciple, il mourut dans un monastère de Calabre, vers 1099.

Nous avons donc ainsi un tableau général de l'évolution monastique en Occident ; et nous en avons indiqué les caractères essentiels. Nous devons préciser cette théorie générale par une appréciation plus spéciale de saint Benoît, qui fut le plus puissant organisateur de la vie monastique au moyen âge et par celle de saint Bernard, qui nous offre le type du plein éclat de cette action monastique au XIIe siècle.

Saint Benoît naquit en 480, à Nursia, dans le duché de Spolète et mourut dans son monastère du mont Cassin, en 543, à l'âge de 63 ans, le samedi 21 mars, veille du dimanche de la Passion ; il était d'une famille riche et considérable. En 492, à l'âge de 12 ans, il fut envoyé par ses parents à Rome, pour y faire ses études. Mais en 494, à l'âge de 14 ans, Benoît sortit de Rome, avec sa nourrice Cyrilla, et se fit ermite à Subiaco, dans la campagne de Rome, vivant dans une caverne et

(1) Voir Fleury, *Histoire ecclésiastique*, livre XVII.

se soumettant à toutes les austérités de la vie de l'anachorète. C'est là qu'il fit un véritable apprentissage. Il exerça d'abord une grande action sur les prêtres des environs. Vers 510, des moines réunis à Vicovaro vinrent le solliciter de devenir leur chef. Benoît, qui connaissait leur vie dissipée, refusa longtemps et n'accepta qu'à la condition qu'ils se soumettraient à la règle qu'il voulait leur imposer. Benoît ne s'était pas trompé, les moines ne purent supporter la vie austère à laquelle Benoît voulait les assujettir ; il eut avec eux de grandes difficultés et il les abandonna définitivement pour reprendre à Subiaco sa vie d'anachorète. Néanmoins, des moines, de simples laïques, vinrent se grouper autour de lui. Il fonda, en 520, un monastère, et bientôt plusieurs autres, au nombre même, dit-on, de douze, contenant chacun douze moines. Benoît, qui avait d'abord expérimenté la vie d'anachorète, expérimenta ainsi la vie cénobitique proprement dite ; il avait alors 40 ans. On ne peut qu'admirer la préparation si longue à laquelle se soumit cet éminent réformateur et la grande expérience qu'il acquérait ainsi dans la conduite des hommes par une direction déterminée. Une expérience profonde se combinait ainsi avec l'enthousiasme, l'ardeur et la passion élevée. Il eut néanmoins de nouvelles luttes à soutenir avec les moines ; et finalement il se retira, en 528, avec quelques disciples choisis et sûrs, auprès de Cassino, sur les frontières des Abruzzes ou de la terre de Labour ; et c'est là qu'il fonda le célèbre monastère du mont Cassin, où il donna sa règle, vers 529 probablement, et organisa le type véritable de la vie monastique au moyen âge. On voit combien fut longue, profonde et sage la série d'essais par lesquels passa Benoît avant d'organiser définitivement son célèbre institut.

Il exerça une grande action sur les moines pour combattre le paganisme, qui avait encore la prépondérance.

Il détruisit notamment une statue d'Apollon, qui était l'objet principal du culte des habitants. C'est là qu'il continua paisiblement sa vie, jusqu'à 543. Il consacra donc les quinze dernières années de son existence à l'organisation définitive de son institut monastique et à la préparation de ceux de ses disciples qui devaient en être les sages ardents propagateurs.

Peu de jours avant sa mort, il reçut la visite de sa sœur, sainte Scholastique, vouée comme lui à la vie religieuse depuis son enfance, et qui vivait dans un monastère proche du sien; ils se voyaient une fois l'an. Leur dernière entrevue, pleine d'effusion, fut consacrée à un long entretien sur la vie spirituelle. Ils moururent à quelques jours de distance l'un de l'autre.

Nous allons apprécier maintenant ce que l'on a appelé la règle de saint Benoît, c'est-à-dire son organisation monastique. Jusqu'à lui, cette vie monastique, quoique ayant partout des caractères communs, et étant soumise inévitablement à de certaines règles, sans lesquelles les hommes ne peuvent vivre en commun, n'avait pas eu d'organisation systématique. C'est saint Benoît surtout qui la lui a donnée. Ce véritable Romain a constitué, pour la conquête de la barbarie à la civilisation chrétienne, un appareil analogue à ce qu'avait été jadis la légion romaine ; et de même que celle-ci fut le grand instrument de la politique du Sénat, l'appareil institué par saint Benoît fut une force décisive pour la politique de la papauté.

Saint Benoît organisa, en effet, le monastère comme une sorte d'appareil militaire, qui, sous la direction absolue d'un chef, se prêtât à une action à la fois morale et économique et portât dans les divers pays son action civilisatrice.

Le monastère bénédictin est un être collectif, un vé-

ritable organisme, dont nous devons étudier la constitution et le fonctionnement.

Le monastère est sous la direction absolue d'un abbé, qui joue ici véritablement le rôle d'un général de corps d'armée. Il doit néanmoins consulter les anciens dans les affaires d'importance secondaire, et la communauté tout entière dans celles de grande importance. Mais il décide absolument et irrévocablement ; et alors obéissance absolue lui est due. Il nomme et choisit des doyens, sous la direction desquels se trouvent des groupes déterminés de moines. Il n'approuve pas la nomination d'un prévôt ou prieur, qui constituerait un pouvoir qui pourrait contrebalancer celui de l'abbé. D'autres agents sont particulièrement désignés dans la vie du monastère : ce sont l'infirmier, l'hospitalier, le portier, et enfin le cellerier, à qui est confiée la fonction de la conservation et de la distribution des provisions de toute sorte. L'abbé est nommé par la communauté. Chacun est cuisinier à son tour ; ce qui prouve, observe Fleury, que la cuisine ne devait pas être bien compliquée. L'abbé est nommé au suffrage universel de la communauté, sans distinction d'âge. Saint Benoît prévoit le cas où le choix de l'abbé serait indigne ; il admet alors l'intervention, non seulement de l'évêque, mais même des habitants du voisinage. On est frappé, dans l'institution de ce gouvernement, non seulement de la sage organisation du pouvoir, sans laquelle rien ne se fait, mais aussi de cette participation morale et en même temps consultative de tous les membres de la communauté, et l'on voit nettement que c'est là un corps homogène, dans lequel la base essentielle de la subordination est volontaire, et où la direction et l'exécution appartiennent au chef.

Voyons maintenant en second lieu la composition de l'armée monastique, dont nous venons de voir le gou-

vernement. Les moines se recrutaient volontairement, conformément à l'esprit primitif de la vie monastique. Mais, ce qui est une innovation capitale, c'est l'introduction par saint Benoit, d'un engagement perpétuel, qui lie le moine définitivement au monastère. On lui relit souvent la règle à laquelle il sera soumis; il connaît, par expérience, les charges, devoirs et fonctions de l'existence qu'il va désormais mener. Enfin, il est définitivement reçu, après un engagement écrit de vœu perpétuel, dans une cérémonie solennelle. Cette innovation systématique de saint Benoît me paraît légitime et capitale, car elle assurait la fixité nécessaire de la vie monastique. Du reste, comme l'engagement n'avait pas d'autre sanction qu'une sanction spirituelle, il n'avait pas les graves inconvénients des vœux perpétuels sanctionnés par le pouvoir civil. Cette sanction constitue alors un véritable esclavage, tandis que dans la conception de saint Benoît, quoique la liberté vagabonde primitive, qui empêchait, au fond, la formation de tout organisme collectif solide, eût été supprimée, l'adhésion volontaire était néanmoins à la base. Une seconde innovation corrélative de la première fut introduite par saint Benoît, c'est celle du noviciat. Celui qui aspirait à faire des vœux monastiques était soumis pendant un an à une série graduelle d'épreuves, de manière à ce qu'il pût s'assurer, et les autres aussi, de sa véritable vocation. Les moines étaient essentiellement laïques; néanmoins saint Benoît ne repoussait pas absolument les prêtres, mais il mettait peu d'empressement à les admettre et les soumettait comme les autres à la règle et à la subordination envers l'abbé. Il était, du reste, lui-même un laïque.

Nous devons maintenant, en troisième lieu, examiner le système de pénalité sans lequel aucun organisme collectif ne peut exister, puisque, si tout gouvernement doit

exister et diriger, il doit aussi réprimer. La pénalité essentielle consistait dans les divers degrés de l'excommunication, toujours précédée d'exhortations ou de réprimandes secrètes. Le mot excommunication représente ici, non pas la censure ecclésiastique, mais bien les divers degrés par lesquels on éliminait graduellement un individu de la société des autres : cessation de tous rapports, interdiction de l'oratoire commun et, finalement, travail purement solitaire. On en venait ensuite aux privations temporelles : jeûne et finalement fustigation, dont saint Benoît n'abusait pas comme saint Colomban. Mais si tous ces moyens de répression ne suffisaient pas, l'individu était renvoyé du monastère. On pouvait le reprendre jusqu'à trois fois ; mais ensuite il était exclu définitivement.

Il faut voir maintenant l'activité ou le fonctionnement de la vie du moine dans le monastère, consistant en une culture morale systématique, combinée avec un travail manuel régulier, fortement coordonnée, où se trouve un des caractères les plus remarquables de l'organisation due à saint Benoît.

La culture morale consistait dans l'organisation d'une vie subjective, d'après la conception chrétienne de Dieu et du Christ. Elle se composait d'offices, de nuit surtout, mais aussi de jour, consistant en chants, en litanies, en lectures de psaumes, puis en lectures collectives au réfectoire et en lectures individuelles ; le tout arrangé suivant la saison d'hiver et celle d'été. Une bibliothèque était à la disposition des moines ; ils pouvaient consacrer un certain temps à la méditation et au repos.

Mais, comme nous l'avons dit, le caractère fondamental était l'assujettissement de tous, y compris l'abbé, au travail manuel. La base de ce travail était agricole. L'abbé faisait la répartition des divers groupes.

Les bénédictins se livrèrent sous ce rapport à de grands travaux de défrichement, à la culture des céréales, des légumes et de la vigne. Le monastère était une société économique complète, qui pouvait se suffire à elle-même. Il y avait moulin, boulangerie et les divers métiers nécessaires à l'habillement et même à la fabrication des instruments agricoles, maçonnerie, charpente, etc. Saint Benoît même a soin d'observer, que ceux qui travaillent de la vie manufacturière ne doivent pas s'enorgueillir vis-à-vis de ceux qui sont surtout livrés à la vie agricole et qui n'ont pas besoin d'un apprentissage aussi spécial et aussi élevé que les autres. Il faut nous arrêter ici, pour contempler le grand phénomène qui vient de s'accomplir.

C'est la première tentative que l'humanité ait vue de réhabilitation du travail manuel, considéré jusque-là comme purement servile. Le travail est désormais l'activité libre de gens voués, d'ailleurs, simultanément à la plus haute culture mentale et morale que comportât l'époque correspondante. Le règlement de notre activité matérielle doit combiner, à l'état normal, le double point de vue sociologique et moral; c'est ce que nos prétendus socialistes oublient également. Singuliers socialistes qui n'invoquent que des motifs purement personnels et qui prétendent résoudre le problème économique séparément de celui de la réformation morale, sans laquelle la solution du premier est absolument impossible! Dans l'organisation bénédictine, c'est le point de vue moral qui domine complètement; le point de vue sociologique ne pouvant être entrevu alors que de la manière la plus confuse. Ce règlement moral du travail apparaît surtout dans la systématisation de l'alimentation et de l'habillement. Pour l'alimentation, elle était très sagement réglée, dans un usage modéré au point de vue de la quantité, comme de la qualité. La nourriture consistait dans le

pain et les végétaux ; la règle admettait une certaine quantité de vin journalière, susceptible d'être augmentée pour les travaux fatigants qu'on était obligé d'accomplir à une grande distance du monastère. Il y avait surtout un repas principal ; du reste, saint Benoît acceptait fort bien que la nourriture pût être augmentée suivant le climat. Quant à l'habillement, c'était, avec la propreté en plus, celui des paysans de l'époque. Quand on songe aux épouvantables abus nutritifs des riches Romains, depuis les derniers temps de la République et durant l'Empire, on ne peut qu'admirer et vénérer ce règlement de l'instinct nutritif et de la nutrition, dans ces producteurs effectifs qui faisaient un emploi si sage et si modéré des objets qu'ils savaient produire eux-mêmes. Au fond, le problème a été là grandement posé ; et c'est dans ce sens seulement qu'il peut être résolu, mais en y introduisant plus directement le point de vue sociologique. Quant aux malades, des soins spéciaux étaient pris, et une infirmerie était très sagement organisée, d'après les connaissances de l'époque correspondante.

En dehors du monastère proprement dit, mais lui étant annexé, était le local où s'exerçaient les devoirs de l'hospitalité pour les voyageurs et pour les pauvres. Le monastère produisait ainsi, non pas seulement pour lui-même, mais pour les autres.

Nous assistons dans cette fondation capitale, au grand règlement moral du travail, de la nutrition et du travail libre et non plus servile. Quant au règlement connexe de l'instinct sexuel, il avait été organisé d'une manière trop absolue ; mais en offrant néanmoins une réaction nécessaire contre les abus excessifs de la civilisation romaine

Saint Benoît avait ainsi organisé une armée de producteurs coordonnés et liés par une vie morale com-

mune; c'était la nouvelle légion civilisatrice. Mais, comme dans toute armée et même dans tout organisme collectif, l'obéissance était une condition fondamentale; c'est ce que nous allons maintenant examiner.

Il nous faut faire une théorie générale, mais sommaire, de l'obéissance, pour mesurer les avantages comme les inconvénients de l'obéissance absolue qu'exigeait la règle de saint Benoît. L'obéissance peut être prescrite, soit par des motifs moraux, soit par des motifs sociologiques, connexes, quoique distincts. Mais d'abord, donnons une théorie cérébrale de la volonté, de l'obéissance et du commandement.

La volonté est le phénomène cérébral par lequel, nous arrêtant à une décision, nous déterminons les contractions musculaires indispensables à sa réalisation. Par conséquent, la volonté, dans sa base fondamentale, consiste dans le concours de deux penchants élémentaires : *le courage*, qui entreprend, d'où les mouvements excités, et *la persévérance*, d'où les mouvements maintenus. Le troisième penchant propre au caractère, la prudence, d'où les mouvements retardés, intervient aussi, et fait la transition de l'acte final de la volonté avec l'intelligence qui fournit les motifs de nos décisions. Ce concours du caractère et de l'intelligence constitue finalement la fonction composée qu'on désigne sous le nom général de volonté. On a, en combinant les divers degrés des éléments de cette fonction composée, la volonté, tous les cas réels et même possibles.

La volonté est l'élément capital qui caractérise la personnalité humaine, puisqu'elle représente la puissance modificatrice de l'homme sur les choses et sur lui-même. Mais la constitution de la personnalité exige un élément intellectuel qui est fourni par la notion du moi, construite comme je l'ai établi depuis longtemps, par la fonction et l'organe cérébral de la contemplation con-

crète. De la combinaison de la volonté avec la notion du moi résulte la fonction composée de la personnalité.

A cette double notion de la personnalité et de la volonté se joignent les deux dispositions fondamentales, l'une au commandement et l'autre à l'obéissance. La disposition au commandement a pour base l'orgueil et pour élément altruiste, qui lui est lié, la bonté. L'on cherche habituellement à commander, en effet, dans l'ensemble de la vie sociale, par orgueil, sans aucun doute, mais aussi par un certain désir de dévouement pour l'ensemble des autres.

La disposition à l'obéissance est due aux diverses formes de la crainte, résultant d'une application de l'instinct conservateur, qui nous dispose à nous subordonner à ceux qui peuvent conserver notre vie ou bien la compromettre. Mais il s'y joint un élément altruiste, qui est celui de la vénération ou du respect, qui détermine ainsi la subordination volontaire.

Nous avons donc ainsi deux fonctions composées du cerveau : la disposition au commandement et celle à l'obéissance. Chacune d'elles se lie à la volonté dont elle est un élément d'excitation ; et cet ensemble se coordonne avec la notion de notre personnalité, d'où résulte une synergie totale de l'appareil cérébral.

Les deux éléments de cette synergie, à savoir la disposition au commandement ou à l'obéissance, varient suivant les époques, suivant les situations et les opérations particulières auxquelles chacun de nous peut être appelé. Le règlement du commandement et de l'obéissance peut être, comme nous l'avons déjà dit, obtenu par des considérations d'ordre moral ou de l'équilibre cérébral propre à chaque homme ou par des considérations d'ordre sociologique.

Les considérations d'ordre moral consistent à voir quelles sont les conséquences pour notre vie cérébrale

du commandement et de l'obéissance. Et les conducteurs de l'espèce humaine ont depuis longtemps obtenu à cet égard de précieuses observations empiriques que le Positivisme vient enfin systématiser. Depuis longtemps on a observé, par exemple, que l'obéissance pousse davantage à la quiétude ; ce que Corneille a si bien exprimé d'après l'*Imitation* : « On va d'un pas plus ferme à suivre qu'à conduire » ; tandis que le commandement pousse davantage à l'instabilité.

L'obéissance, au point de vue sociologique, nous offre des variétés d'intensité et de durée extrêmement grandes. Ainsi, dans la vie militaire, l'obéissance doit être absolue dans certaines conditions que chacun peut aisément apprécier ; et elle n'est nullement arbitraire, car chacun peut en apprécier facilement la nécessité. Mais aussi elle n'est qu'intermittente.

Saint Benoît a prescrit l'obéissance au point de vue moral. Aussi, cette obéissance a-t-elle un caractère absolu, indéterminé et arbitraire ; puisqu'elle n'est pas liée à une fonction sociologique distincte. Ce caractère absolu et arbitraire est augmenté encore par la nature de la doctrine monothéique qui prescrit l'obéissance au nom d'un Dieu tout-puissant, dont l'abbé est le représentant. L'obéissance ainsi constituée eût produit finalement une dégradation absolue, si elle avait pu effectivement durer. Mais comme, dans la réalité effective, cette obéissance se liait à une fonction sociologique précise et énergique du monastère, elle a été limitée et coordonnée par des motifs sociologiques intenses, quoique trop implicites. Il est résulté de là un certain équilibre, qui a produit les plus admirables effets moraux et sociaux, pendant une période ascensionnelle ; mais cet équilibre n'était qu'instable. Et dans la période de décadence, où la fonction sociologique du monastère n'existait plus au fond, les inconvénients ont été graves.

La constitution monastique de saint Benoît se répandit partout et très rapidement. Saint Placide, disciple de saint Benoît, porta sa règle en Sicile; saint Maur, son disciple bien-aimé, en Gaule; et d'autres en Espagne.

Ce mouvement monastique si précieux fut altéré et troublé, surtout en France, par les abominables invasions normandes du IX[e] siècle. Mais à partir du commencement du X[e] un mouvement de réformation et d'extension, sous l'influence prépondérante de la constitution de saint Benoît, se produisit; et saint Bernard fut comme la fleur suprême d'un pareil épanouissement. Les trois degrés successifs de cette évolution sont Cluny, Citeaux, et, finalement, Clairvaux.

Cluny fut fondé dans le diocèse de Mâcon, non loin de la Saône, par Guillaume d'Aquitaine, qui prit les précautions les plus extrêmes pour assurer l'indépendance du nouveau couvent, qu'il avait largement doté. Spécialement, il constitua le Pape comme le défenseur du nouveau monastère. Ainsi, le monastère de Cluny devait payer à Rome, tous les cinq ans, dix sous d'or; de cette manière se marquait nettement la subordination de Cluny par rapport à la papauté. Deux hommes éminents, après la mort de Guillaume, Bernon et saint Odon, dirigèrent Cluny: celui-ci fut choisi en 923. En 1063, le monastère lutta énergiquement contre les prétentions oppressives de l'évêque de Mâcon; et il assura son indépendance, en même temps que sa liaison directe avec la papauté. En 1091, Ulrich, moine de Cluny, en rédigea les coutumes et, en 1095, Urbain II, qui vint à Cluny inaugurer le grand autel, lui accorda de nouvelles immunités.

Mais ce mouvement de réformation ne devait pas s'arrêter là; et, en 1098, Citeaux, placé au nord de Cluny et à quelques lieues de Dijon, fut fondé. Citeaux

était dans le diocèse de Langres, et voici dans quelles conditions. L'abbaye de Molême était sous la direction d'un digne abbé, Robert. Molême était en Bourgogne. La règle de saint Benoît était lue régulièrement aux moines de Molême. Quelques moines, d'une nature ardente et élevée, comparèrent bientôt la vie du monastère avec le type fourni par saint Benoît et, frappés de l'écart qui existait, ils résolurent, avec l'approbation de l'abbé Robert, de fonder un monastère, où l'observance de la règle de saint Benoît serait stricte. C'est ainsi qu'ils fondèrent Citeaux. Mais Citeaux ne fut pas seulement un monastère isolé ; réformé, il devint un centre de propagande, pour la constitution de nouveaux monastères soumis à la même règle et liés avec Citeaux ; de manière à former ainsi, non plus un monastère unique, mais un système monastique. Ces nouveaux monastères se nommaient les filles de Citeaux : la première de ces filles fut La Ferté, dans le diocèse de Châlons, en 1113 ; puis, en 1114. Pontigny, à quatre lieues d'Auxerre, fut la seconde fille. Enfin, Morimont et Clairvaux, fondés en 1115, dans le diocèse de Langres, furent les troisième et quatrième filles.

La rigueur de la règle primitive de saint Benoît semblait devoir empêcher les moines de Citeaux d'avoir ces grandes possessions terriennes qui faisaient du monastère une force économique. Ils tournèrent la difficulté, en donnant surtout, à des frères convers et à des serviteurs à gages, l'administration des biens temporels qu'ils acceptèrent alors sans difficulté. C'est au milieu de cet immense mouvement monastique bénédictin que surgit saint Bernard ; car l'abbaye de Molême, d'où émana Citeaux en 1098, n'avait été fondée qu'en 1075. Cela est important à remarquer, afin de mieux se rendre raison de l'action de ce grand homme, déployant son immense activité au centre même d'un

vigoureux mouvement de réforme, où il trouve un point d'appui.

Saint Bernard naquit en 1091 et mourut en 1153, à l'âge de 62 ans. Son activité principale et propre dura donc, à peu près, une génération (1). Il naquit au bourg de Fontaine, près de Dijon. Son père, Tertelin, très estimé du duc de Bourgogne, en était le seigneur; c'était un vaillant et sage chevalier. Sa mère était Aleth, fille de Bernard, seigneur de Montbard. C'était une femme pieuse, vouée tout entière aux soins de sa maison et à l'éducation de ses enfants; elle en eut sept, six fils et une fille; Bernard était le troisième de cette famille. Il perdit jeune sa mère. Tous les sept enfants se vouèrent finalement à la vie religieuse sur l'influence de saint Bernard, qui montra sa puissance d'action sur les hommes, dans le sein même de sa famille. Il fit ses études à Châtillon-sur-Seine, sous des ecclésiastiques séculiers, qui l'initièrent, comme disent les écrivains ecclésiastiques, aux sciences divines et humaines. A tous égards, ils trouvèrent un terrain bien préparé. Il entra à Citeaux en 1113, à l'âge de 22 ans, avec plus de trente compagnons : il y fut bientôt grandement apprécié; à tel point, qu'en 1115, n'ayant que 24 ans, et un an de profession, il fut mis à la tête, comme abbé, du monastère de Clairvaux, dont la fondation avait été décrétée le 25 juin 1115, par la maison-mère de Citeaux. Clairvaux était un lieu très désert, situé sur l'Aube; d'une très mauvaise réputation et qu'on nommait la vallée de l'Absinthe, non pas seulement à cause de cette plante, mais surtout à cause des voleurs qui y trouvaient un refuge. C'est dans ces conditions de difficultés exceptionnelles que saint Bernard

(1) Ceux qui voudraient une étude complète sur saint Bernard pourront lire l'ouvrage remarquable que lui a consacré feu mon éminent ami, John Cotter Morison (V. *Revue occidentale*, n° de juillet 1883).

organisa le nouveau monastère. Les difficultés matérielles pour le monastère de Clairvaux étaient grandes; et il commença dans une extrême pauvreté. Les moines, dit Fleury, étaient souvent réduits à faire leur potage de feuilles de hêtre et leur pain d'un mélange d'orge, de millet et de vesces. C'est dans ces conditions difficiles que saint Bernard groupa, non seulement les membres de sa famille (Gérard, son frère aîné, était cellerier du nouveau monastère), mais aussi les chevaliers, qui remplaçaient ainsi la vie militaire par la vie religieuse. Il est important de remarquer, à cet égard, que saint Bernard fut entouré, dans son monastère, d'hommes de distinction ayant participé à la vie active, initiés aux affaires, et qui durent être pour lui une source précieuse de conseils et d'instruction, profondément utile dans son intervention si remarquable dans les affaires politiques et sociales de son temps. La vie monastique, qu'il mena si grandement, était pour lui une précieuse source d'impulsion; il y venait puiser le renouvellement des forces élémentaires de son esprit, de son cœur et de son caractère, dans les pratiques de la vie religieuse et dans la direction de son monastère. Ainsi s'explique la possibilité de l'immense action exercée par saint Bernard avec une activité prodigieuse dans toutes les affaires religieuses et temporelles de son temps. On peut seulement lui reprocher d'avoir poussé trop loin les austérités monastiques; il y compromit une santé qui semble avoir été véritablement délicate. Saint Bernard exerça une grande action pour la propagation de la vie monastique; et, à sa mort, il avait fondé ou agrégé à son ordre 72 monastères; 35 en France, 11 en Espagne, 6 dans les Pays-Bas, 5 en Angleterre, autant en Irlande, autant en Savoie, 4 en Italie, 2 en Allemagne, 2 en Suède, 1 en Hongrie, 1 en Danemark; mais en comprenant les fondations faites par les abbayes

dépendantes de Clairvaux, on en compta jusqu'à 160 et plus (1). L'on voit donc que cette immense activité monastique embrassa l'Occident tout entier, sur lequel il avait ainsi les renseignements les plus directs et les plus certains ; de manière à constituer entre ses mains les éléments d'information les plus précieux. Il sut, du reste, les utiliser ; car cette activité de fondation monastique ne fut qu'une partie de l'action qu'exerça saint Bernard, sous tous les aspects quelconques de la vie occidentale, dans laquelle il intervint par ses écrits, par sa parole et par les déplacements nombreux qu'il réalisa de tous côtés ; car nous le voyons faire trois voyages en Italie, un en Allemagne, plusieurs voyages en Aquitaine, outre de nombreux déplacements dans les autres parties de la France.

Indiquons sommairement son action sur les affaires ecclésiastiques. En 1128, nous le voyons assister au Concile de Troyes, où il est appelé par le cardinal Mathieu, évêque d'Albani et légat du pape en France. En 1127, il avait soutenu Etienne, évêque de Paris, dans sa lutte contre le roi Louis le Gros. Cette lutte avait été provoquée par des redevances que l'évêque jugeait injustes et il avait été convenu de lancer l'interdit. Le roi Louis le Gros avait énergiquement résisté. Saint Bernard s'adressa au roi lui-même et lui fit les plus énergiques remontrances. Mais Louis le Gros obtint l'approbation du pape. Saint Bernard s'adressa alors au pape lui-même, lui fit comprendre l'injustice de sa conduite et obtint que le pape revînt sur sa première décision. Tout est caractéristique dans cet évènement de la haute action que saint Bernard devait à sa puissance morale. Il agit de même sur le ministre Suger qu'il ramène à un meilleur sentiment de la vie monastique.

(1) Voir Fleury, *Histoire ecclésiastique*, livre LXIX.

En 1130, la mort du pape Honorius amena un schisme, dont les conséquences auraient pu être graves et compromettre, en tous cas, l'unité de l'organisme catholique. Les uns avaient désigné Innocent II comme pape, et les autres l'anti-pape Anaclet. La lutte fut longue ; le clergé de France intervint et Louis le Gros convoqua un concile à Etampes. Celui-ci décida qu'on s'en rapporterait au jugement de saint Bernard, qui se déclara pour Innocent II, et celui-ci fut finalement accepté, mais non sans efforts, par toute la chrétienté. Saint Bernard, qui était prêtre et abbé de Clairvaux, refusa toujours d'entrer dans la haute hiérarchie ecclésiastique ; il refusa successivement les évêchés de Gênes, de Milan, de Reims. Dans une position officielle, officiellement subordonné, il ne pouvait que mieux exercer l'action modératrice qu'il tenait de sa haute puissance morale.

Mais ce n'est pas seulement dans l'équilibre et le mouvement de l'organisme catholique qu'il exerça son action, elle se manifesta au plus haut degré dans les questions sociales et politiques. Souvent appelé comme arbitre, il faisait accepter librement sa décision. Ainsi, on le voit successivement établir la paix entre les Génois et les Pisans, entre l'empereur Lothaire et ses neveux, et réconcilier les Milanais avec l'empereur et le Pape. Son intervention dans la deuxième croisade fut décisive et caractérise l'action politique de saint Bernard. Cette croisade ne fut pas décidée sous son impulsion ; mais le roi Louis VII et le pape firent en 1146 auprès de lui les démarches les plus vives pour le décider à apporter dans la balance le poids de son immense autorité. Il s'y décida finalement et ce fut surtout par une énergique prédication populaire qu'il détermina les populations à participer à cette action collective de la chrétienté contre l'islamisme. Beaucoup solli-

citaient saint Bernard de diriger la croisade ; mais cet esprit éminent appréciait au fond nettement la distinction entre la puissance morale et la capacité politique et surtout militaire : il déclina toutes les propositions faites à ce sujet. Les débuts de la croisade furent très malheureux et la population attribua ces désastres à saint Bernard, excitateur le plus apparent de cette opération. En 1150, saint Bernard répondit par une apologie, qui ne paraît pas absolument décisive ; car il insiste, ce me semble, un peu trop sur ce qu'il n'était intervenu que sur les demandes pressantes du roi et du pape. Les considérations tirées de la mauvaise conduite de l'affaire étaient meilleures ; car le projet pouvait être bon et être mal exécuté ; nous reviendrons plus tard, dans l'appréciation des grands types de la féodalité, sur la théorie des croisades. Je veux seulement remarquer que la soumission du public à l'action morale de saint Bernard n'avait rien d'absolu, et que le public portait sur elle un jugement et souvent un blâme.

La base de l'action catholique et celle de l'intervention de saint Bernard reposaient nécessairement sur la stabilité dogmatique catholique. Aussi saint Bernard y veillait-il avec un soin actif et jaloux, intervenant vivement pour faire disparaître tous les germes d'hérésie, qui n'ont jamais cessé complètement dans le catholicisme et devaient, après saint Bernard, se manifester avec tant d'énergie. Son action fut caractéristique à ce sujet dans sa lutte avec Abeilard. Au fond, saint Bernard avait raison, en se plaçant au point de vue vraiment organique de la stabilité dogmatique du catholicisme, qui, seule, permettait de faire de ce grand appareil social un usage décisif. L'hérésie d'Abeilard, en effet, était le point de départ de l'évolution mentale qui devait graduellement établir le caractère essentiellement subjectif des dogmes catholiques

et leur nature métaphysique, c'est-à-dire montrer qu'ils consistent dans des abstractions réalisées. Saint Bernard était au point de vue social, et Abeilard, au point de vue purement mental : de telle sorte que, dans ce plein éclat du catholicisme, dont saint Bernard est une si haute expression, apparaît déjà la fragilité mentale de la base doctrinale, qui allait devenir de plus en plus incompatible avec l'évolution intellectuelle de l'Occident marchant d'une manière croissante vers l'état positif qui permettra la synthèse finale propre à notre espèce. Le Positivisme seul pouvait apprécier saint Bernard, en se plaçant à un point de vue relatif et aussi au point de vue d'ensemble qui permet d'apprécier tous les aspects de cette grande existence. Joseph de Maistre en a parlé en termes magnifiques, dans la préface *du Pape*, en y citant du reste les belles paroles de Bourdaloue : « Bernard le suivit ; Bernard, le prodige de son siècle, « et Français comme Pierre, homme du monde et cénobite mortifié, orateur, bel esprit, homme d'Etat, *solitaire, qui avait lui-même au-dehors plus d'occupations que la plupart des hommes n'en auront jamais ; consulté de toute la terre, chargé d'une infinité de négociations importantes, pacificateur des Etats, appelé au concile, portant des paroles aux rois, instruisant les évêques, réprimandant les papes, gouvernant un ordre entier, prédicateur et oracle de son temps* (1). »

Auguste Comte a placé dans la bibliothèque positive le *Traité de l'Amour de Dieu*, de saint Bernard. Cette décision se légitime facilement, car, en somme, l'amour de Dieu constitue l'élément coordinateur de la vie subjective, qui sert de base à la systématisation morale organisée par le catholicisme, et dont la vie monas-

(1) *Du Pape*, discours préliminaire, page XXIX, 2e Edition, Paris 1821. Bourdaloue, sermon sur la fuite du monde 1re partie. La portion en italique est la partie du discours de Bourdaloue, citée par de Maistre.

tique fut l'expression la plus précise. Ce travail contient, du reste, sous forme théologique, des observations positives, comme pourra s'en rendre raison tout lecteur attentif. Le R. P. Antoine de Saint-Gabriel, qui a publié, en quatorze volumes, la traduction française des œuvres complètes de saint Bernard, a publié à part celle du *Traité de l'Amour de Dieu.* Cette traduction parut en 1667; c'est cette traduction qui doit figurer dans la bibliothèque positive. Elle était devenue de la plus grande rareté. Feu mon ami, Pierre Janet, en a publié, en 1867, une reproduction, en y ajoutant une courte et décisive préface !

Je suis heureux de n'avoir pas été étranger à la décision de Pierre Janet, dont la rare intelligence était à la hauteur de toutes les vues philosophiques quelconques, et dont la mort fut pour le Positivisme, auquel il était sympathique et qu'il comprenait bien, une perte véritable. Du reste, Pierre Janet fit don d'un exemplaire sur vélin de sa publication, *pour la bibliothèque d'Auguste Comte* (1).

Quand on considère le catholicisme dans son expression la plus élevée, on peut dire qu'il consiste dans une systématisation de la vie affective. Le catholicisme a proclamé la prépondérance de la vie affective, comme la civilisation romaine celle de la vie active, et l'évolution grecque celle de la vie intellectuelle. Au Positivisme seul, grâce à sa réalité, devait appartenir la coordination finale. Nous pouvons considérer le petit *Traité de l'Amour de Dieu* de saint Bernard comme l'expression la plus systématique de cette prépondérance, au point de vue catholique, de la vie affective. Celle-ci se coordonne autour de la conception de l'a-

(1) *Traité de Saint Bernard, premier abbé de Clairvaux, de l'Amour de Dieu*, traduit en français par le R. P. Antoine de Saint-Gabriel. Paris, Académie du bibliophile MDCCCLXVII. in-8° de 138 pages.

mour de Dieu, dont la réalisation complète ne pourra avoir lieu que dans la vie future. Notre vie actuelle peut être considérée comme ayant pour destination de conquérir la vie éternelle, en s'efforçant de faire prévaloir, autant que possible, dans les misères de cette vie, l'amour de Dieu au milieu des tentations continuelles de la chair et des instincts énergiques de notre personnalité. Dans les deux chapitres VI et VII, saint Bernard donne une théorie générale de l'amour. Dans le chapitre VI, il explique comment nous devons aimer Dieu sans limites ; parce qu'il est un être infini et qu'après tout c'est lui qui nous a aimés le premier, d'une manière absolument désintéressée ; ce qui amène naturellement à la réciproque. Dans le chapitre suivant, il montre que si, dans notre amour de Dieu, il est impossible absolument de séparer l'idée de récompense, néanmoins l'on tend vers l'état d'amour pur. A ce sujet, il a quelques belles formules, que je crois devoir citer : « Le véri« table amour est pleinement satisfait de soi-même ; il « ne veut point d'autre récompense que l'objet qu'il « aime... Le vrai amour ne cherche point la récom« pense, il la mérite ».

Saint Bernard explique ensuite, et c'est une analyse cérébrale très réelle, les degrés successifs par lesquels l'âme doit passer pour arriver au pur amour de Dieu, qui néanmoins n'aura sa pleine réalisation que dans la vie céleste. Sur cette terre, la poursuite de cet amour divin donne à nos sentiments une stabilité que ne peuvent lui procurer les affections terrestres, toujours variables et sollicitant sans cesse à des désirs insatiables. Le repos moral ne peut donc être qu'en Dieu.

Il y a quatre degrés qui nous conduisent à l'état le plus parfait possible. Dans le premier degré, on aime surtout Dieu pour soi-même, pour les récompenses que nous pouvons en obtenir. L'amour du prochain, qui

apporte une certaine limite à l'attachement pour nous-mêmes, doit être pratiqué par la considération de l'amour de Dieu, dont le prochain est la créature. Dans le second degré, la considération des biens que Dieu nous accorde dans cette vie développe en nous un amour pour Dieu, que nous subissons par son propre charme. Dans le troisième degré, nous nous élevons enfin à l'amour purement désintéressé de Dieu. « Donc, dit « saint Bernard, le troisième degré d'amour est celui « par lequel on vient à aimer Dieu pour lui-même ».

Saint Bernard consacre le chapitre X au quatrième degré de l'amour; de celui par lequel, enfin, on ne s'aime plus que pour Dieu lui-même (1).

Quelques citations de ce chapitre sont vraiment nécessaires : « Mais, quand est-ce que la chair et le sang, « que ce vase de fange et de boue, et ce tabernacle de « terre pourra comprendre toutes ces merveilles? Quand « est-ce que l'homme se trouvera dans ces amoureux « transports, en sorte que son esprit demeure si fort « enivré de l'amour de Dieu qu'il vienne à s'oublier « soi-même? Que, s'étant comme perdu dedans soi-« même, il n'ait plus de pensées que pour être tout à « Dieu? Que, s'unissant parfaitement à lui, il n'ait plus « qu'un même esprit avec lui?... » « Certainement, ce-« lui qui a eu le bonheur de ressentir quelque chose de « semblable, en cette vie mortelle, quand ce ne serait « que rarement, ou même une seule fois et en passant, « et moins encore que la durée d'un moment, celui-là,

(1) Chapitre X. du 4e degré de l'amour, par lequel l'homme ne s'aime plus que pour Dieu lui-même. Cette théorie de saint Bernard se résume dans la belle formule de l'*Imitation de Jésus-Christ* : « *Amem te plus quam me : nec me nisi propter te* », chapitre IV du livre troisième de l'Imitation de Jésus-Christ : Des merveilleux effets de l'amour divin. Auguste Comte a introduit cette formule dans celle relative à son culte personnel. On peut voir à ce sujet, à la suite du testament d'Auguste Comte, publié en 1864.

« dis-je, peut être, avec juste raison, appelé saint et « bienheureux... » C'est pourquoi, comme ce quatrième « degré de l'amour ne peut s'obtenir par tous les « efforts de l'industrie humaine, mais qu'il est donné « par la puissance de Dieu, qui en fait présent à qui il « lui plaît, il ne faut pas que l'âme espère de le possé- « der, ou plutôt d'y être possédée de Dieu, sinon après « que son corps sera devenu spirituel et immortel; « jouissant de sa perfection dernière, exempt de tout « trouble et entièrement soumis à l'esprit. Pour lors, « dis-je, elle parviendra aisément à ce suprême degré « lorsque, sans être ni retenue par les plaisirs des sens, « ni abattue par les misères de la vie, elle n'emploiera « tous ses efforts et tous ses soins que pour entrer « dans la joie de son Seigneur. Mais n'aurions-nous « pas sujet de croire que les saints martyrs ont obtenu « cette faveur, au moins en partie, lors même qu'ils « habitaient encore dans ces corps victorieux et triom- « phants »

Saint Bernard nous présente donc ici la théorie de la prépondérance de la vie affective, considérée dans sa limite idéale, et où les nécessités de notre vie corporelle, d'où dépendent les penchants essentiels de notre personnalité, ne sont considérées que comme des obstacles et des misères, qu'il faut supporter ou combattre, en les réduisant à leur minimum ; d'où le rôle des austérités. On comprend facilement, au point de vue positif, l'utilité mais aussi l'insuffisance d'une telle théorie, qui, au fond, tend à éliminer la vie active, qui a pour destination la satisfaction de nos besoins organiques, et a vie spéculative, qui découvre et constate les lois d'après lesquelles cette vie active peut être dirigée. Ainsi s'explique la durée passagère de cette grande synthèse affective. Et déjà, en effet, au moment où florissait saint Bernard, dans ce plein et admirable éclat du catho-

licisme, commençaient à surgir le mouvement industriel et le mouvement scientifique qui, en ruinant cette synthèse, en exigeaient et en préparaient une nouvelle : le Positivisme.

La formule fondamentale du Positivisme est :

L'Amour pour principe,
Et l'Ordre pour base ;
Le Progrès pour but.

Le premier terme indique la prépondérance de la vie affective, tant personnelle que sociale ; le second terme indique le rôle essentiel de l'intelligence, qui révèle l'ordre naturel des choses, que le progrès ou l'activité doit modifier, pour l'utilité de notre vie personnelle et collective. Auguste Comte, en proclamant la prépondérance de la vie affective ou de nos penchants dans l'existence humaine, n'a fait, au fond, que constater un grand fait, qui nous est, du reste, commun avec toute la série animale. On n'a pas assez remarqué que, quand Auguste Comte a, dans son *Discours sur l'ensemble du Positivisme*, publié en 1848, systématisé la prépondérance de la vie affective, il n'a fait, au fond, que poursuivre l'évolution légitime de sa pensée scientifique. Dans le tome III du *Cours de philosophie positive*, publié en 1838, il a consacré la 45e leçon à des *considérations générales sur l'étude positive des fonctions intellectuelles et morales, ou cérébrales*. Il a, dans ce mémorable travail, montré la prépondérance nécessaire des penchants dans la vie humaine, prépondérance qui se traduit, du reste, par l'énorme supériorité de la masse encéphalique, consacrée à la vie affective, par rapport à celle qui correspond aux fonctions de l'intelligence et du caractère. Du reste, il constate en même temps la prépondérance des penchants relatifs à notre personnalité sans laquelle la vie corporelle, base de tout le reste, ne pourrait avoir lieu; car, quelle que soit l'exaltation de

notre altruisme, nous ne pouvons ni digérer ni respirer pour autrui. Le dévouement le plus passionné nous permet seulement de donner pour d'autres notre vie dans son ensemble, mais non de nous substituer à eux dans le détail.

Le pas accompli, depuis 1838, par Auguste Comte, après la création complète de la science sociale, a été de bien distinguer le rôle des penchants altruistes et égoïstes dans la vie affective et la possibilité de leur harmonie pour le service des êtres collectifs, auxquels nous sommes liés; là où le catholicisme n'avait vu que la lutte, Auguste Comte a montré la possibilité de l'équilibre dans le mouvement.

Je crois avoir apporté une nouvelle lumière dans cette théorie si profonde et si capitale de la nature humaine, par la théorie des fonctions composées qui étaient implicitement contenues dans les observations de tous ceux qui ont dirigé l'espèce humaine, mais qui ne s'étaient pas explicitement formulées, même dans Auguste Comte.

Une fonction composée est la réunion de deux fonctions distinctes du cerveau, qui forment une résultante au moyen de deux ou plusieurs composantes. Cette réunion s'effectue grâce aux relations anatomiques qui existent entre les diverses masses de substance grise qui correspondent aux fonctions cérébrales distinctes. La composition des forces élémentaires s'accomplit surtout par les lois de l'habitude, qui rend plus faciles les relations spontanées existant entre les forces élémentaires. Du reste, il est évident que ces forces composées se transmettent par la génération.

La conception anatomique que je viens d'indiquer est une manière de représenter des observations physiologiques incontestables.

La fonction composée normale consiste dans la ré-

sultante de la liaison *d'un penchant* et *d'une vue* de l'esprit, qui indique l'objet auquel s'applique le penchant.

L'évolution du penchant composé semble s'accomplir ainsi : la vue de l'esprit sollicite le penchant ou la composition de deux penchants; et, réciproquement, celui-ci, à son tour, excite et dirige la vue intellectuelle. Il y a là toute une mécanique morale, statique et dynamique, dont l'étude scientifique est à peine ébauchée.

Cette vue de l'esprit, qui indique la direction de notre penchant, quand elle le dirige vers un être supérieur à nous, surtout collectif, donne à ce penchant précisément la stabilité que saint Bernard cherchait en Dieu. Cette stabilité était absolue dans ce cas-là, mais fictive; tandis que pour nous elle est relative, mais réelle.

Quant au penchant qui se combine avec la vue de l'esprit, il peut sans doute être simple, mais le plus souvent il est composé. Cette composition est soumise à une loi qui est une des plus belles découvertes d'Auguste Comte sur la nature humaine; quoique, évidemment, elle ait été cultivée pratiquement, mais implicitement, par tous ceux qui ont dirigé la nature humaine : mais le génie consiste précisément à trouver la formule explicite d'un grand phénomène implicitement entrevu. Cette loi consiste à constater que tout penchant composé normal résulte de la liaison constante d'un penchant égoïste à un penchant altruiste. Celui-ci reçoit de l'autre l'intensité qui lui manque; tandis que le penchant altruiste coordonne la direction de notre cœur vers un objet supérieur. Nous avons vu deux exemples caractéristiques de cette théorie, en appréciant le penchant à l'*obéissance,* comme celui au *commandement :* le premier résultant surtout de la combinaison de la vénération avec l'instinct conservateur; et le second de celle de la bonté avec l'orgueil. L'amour est un grand exemple

aussi de penchant composé; saint Bernard, dans sa théorie, ne voyait que lutte entre la personnalité et l'amour de Dieu. Dans notre théorie, au contraire, nous voyons l'équilibre et le mouvement entre la personnalité et l'altruisme.

Les vues sommaires que nous venons d'indiquer permettent d'apprécier la portée comme l'insuffisance des vues de saint Bernard, et d'attribuer à son œuvre sa place rationnelle dans l'accomplissement des destinées humaines.

Après avoir apprécié ainsi l'œuvre de saint Bernard, il nous reste à terminer enfin par une théorie sommaire de sa plus haute fonction sociologique, où nous montrerons un profond pressentiment de l'état normal de notre espèce.

Un problème capital en sociologie est celui du rôle social des grandes individualités. Cette théorie offre, sans aucun doute, des aspects très multiples; celui que nous voulons étudier aujourd'hui en saint Bernard consiste dans le rôle des grandes individualités, dans la formation et la direction de l'opinion publique proprement dite. Saint Bernard nous en offre, à mon avis, le plus grand type connu. Saint Bernard n'est, en effet, ni un grand théoricien, ni un grand fondateur religieux, ni un puissant politique; il est placé dans un système social déterminé; il exerce une fonction précise, importante, qui est bien loin d'être la direction suprême. Seulement, il acquiert par sa force morale une immense puissance sur l'opinion générale et particulière; de telle sorte que, par son action sur les intelligences et les cœurs, il pousse les hommes à perfectionner l'équilibre et le mouvement du système auquel ils appartiennent.

En premier lieu, on peut dire que jamais action ne fut plus étendue, car elle s'applique à l'Occident tout entier. Elle s'exerce sur la puissance spirituelle constituée, de-

puis les degrés les plus élevés de la hiérarchie jusqu'aux plus modestes.

Elle s'exerce aussi à tous les degrés de la puissance temporelle.

Enfin, elle agit aussi de la manière la plus étendue sur la masse proprement dite de la population.

Cette action directrice sur l'opinion publique, si vaste, si étendue et si constante, se manifeste, du reste, de la manière la plus normale; car elle respecte toujours les conditions fondamentales du système dans lequel elle agit. C'est le plus grand exemple et le plus normal connu jusqu'ici de l'action d'un grand homme sur la formation et la direction de l'opinion publique. Le catholicisme, dans son plein éclat, nous a ainsi offert un type vraiment incomparable, mais il ne s'est pas renouvelé, car ce plein éclat n'a eu qu'un moment. L'admirable synthèse catholique ne pouvait être que provisoire, car elle était incapable de coordonner et l'évolution mentale et le mouvement industriel, c'est-à-dire la vie théorique et la vie pratique.

LES GRANDS TYPES DE L'HUMANITÉ

APPRECIATION

Des principaux Types de l'évolution catholique
(St-Paul, St-Augustin, Hildebrand, St-Bernard, Bossuet)

SIXIÈME LEÇON (1).

DES RÉSULTATS ESSENTIELS DE L'ÉVOLUTION MONASTIQUE AU MOYEN AGE

1. *Du monastère considéré comme force économique.*

Le monastère a été, au moyen âge, une force économique puissante et progressive. Avant d'aborder cette question d'une manière spéciale, nous allons présenter des considérations générales, tant statiques que dynamiques.

La propriété monastique est un cas particulier du problème du degré de richesse propre à la puissance spirituelle. Ce genre de propriété a un caractère spé-

(1) Cette leçon a été professée au Collège de France, le dimanche 11 Décembre 1892, de 3 heures à 5 heures.

cial, c'est d'être collective; et elle a des caractères particuliers suivant les pays et les époques.

Quant à ce qui regarde spécialement le catholicisme, considéré surtout dans sa grande période ascensionnelle du moyen âge, les possessions ecclésiastiques présentent trois cas bien distincts : 1° puissance temporelle du pape; 2° biens et possessions du clergé proprement dit; 3° possession des ordres monastiques.

La puissance temporelle du pape a été indispensable. La démonstration de Joseph de Maistre est décisive à cet égard; seulement elle est réellement insuffisante; d'abord, parce qu'il l'a considérée d'une manière absolue, au lieu d'y voir un phénomène historique correspondant à une certaine situation. En second lieu, il n'a pas vu pourquoi elle était, dans une certaine situation historique, vraiment inévitable. Cela tenait à la dispersion politique propre au régime féodal qui, seule, rendait possible la constitution de la puissance temporelle du pape. En outre, cette dispersion a permis l'action de la France qui, grâce aux Pépins et finalement à Charlemagne, a permis la constitution de la puissance temporelle du pape. C'est là une des gloires de la France ; et Joseph de Maistre a pu dire avec raison qu'elle n'en était pas suffisamment fière. C'est grâce à cette puissance temporelle que la division des deux pouvoirs a pu être organisée, au moyen âge, de manière à nous présenter un premier spécimen de cette division nécessaire; ce qui est le plus grand progrès dont l'organisme social soit susceptible. Mais l'observation de de Maistre est insuffisante; car, si la France a contribué au moyen âge à la constitution de la papauté, elle a, dans les temps modernes, contribué à sa destruction. De nos jours, la puissance temporelle de la papauté a disparu; et celle-ci y puisera pour la transition finale les bases d'un rôle véritablement nouveau. Notamment, il est évident que

l'importance du rôle de l'ordre de Jésus diminuera nécessairement et même tendra à disparaître; car la papauté prendra de plus en plus le gouvernement direct des affaires spirituelles de la catholicité; c'est ce que n'avait pu voir Auguste Comte lorsqu'il publia, en 1855, son *Appel aux Conservateurs ;* et, quoique sa conception de l'alliance religieuse doive persister en principe, néanmoins cette substitution de la papauté à la société de Jésus modifiera immensément la marche d'une telle alliance.

Les possessions ecclésiastiques proprement dites, de même que celles des monastères, comportent des explications analogues à celles relatives à la puissance temporelle du pape, avec de grandes différences de degré évidemment. D'abord, comme la puissance temporelle du pape, la grande extension des possessions ecclésiastiques était en harmonie avec la dispersion politique propre au moyen âge, tandis qu'elle est devenue de plus en plus incompatible avec la concentration monarchique et la fondation des grandes nationalités modernes.

Il faut considérer, en second lieu, que l'absence des capitaux mobiles et le caractère terrien des possessions ecclésiastiques donnaient à leurs richesses un caractère de stabilité et, l'on peut dire, d'absolu, qui disparaîtra nécessairement, et a même déjà disparu, grâce à la prépondérance de plus en plus grande de l'argent, dont on oublie trop la puissance libératrice et civilisatrice. Grâce au développement des capitaux mobiles, depuis le XVIIIe siècle et surtout depuis la Révolution française, l'on peut assurer la disponibilité indispensable à la puissance spirituelle, sous toutes ses formes, par des paiements en argent, au lieu d'employer les possessions immobilières, que l'on peut réduire ainsi à celle des locaux indispensables à l'accomplissement de la fonction. On voit, d'après cela, l'étendue de la question des pos-

sessions ecclésiastiques, en même temps que sa difficulté. Notre attention portera essentiellement sur le cas des possessions monastiques, et spécialement au moyen âge.

Mais avant d'aborder directement la question, je crois nécessaire de présenter quelques considérations de statique sociale, d'un côté sur les divers modes d'acquisition des capitaux et, d'un autre côté, sur la théorie du caractère collectif ou individuel de l'appropriation; car, à ce double point de vue, la propriété monastique a offert des caractères propres, qui ne peuvent être bien mesurés qu'au moyen d'une théorie générale.

La condensation des capitaux est la base essentielle des progrès économiques et sociaux; car elle seule permet une division croissante des fonctions avec leur concours, base fondamentale de l'organisme social, cette condensation ayant, du reste, des limites spontanées ou artificielles. Elle est un résultat des divers modes d'acquisition. Ceux-ci sont au nombre de quatre : *don, conquête, échange, transmission.* L'*échange* est le mode habituel et courant de la condensation des capitaux. C'est par ce procédé que ceux-ci se forment et se déforment, d'après des lois assez compliquées, et jusqu'ici trop empiriquement étudiées. La *transmission,* par laquelle, volontairement ou involontairement, on laisse après sa mort des capitaux acquis à certaines personnes, contribue à la formation des capitaux et à leur répartition entre de nouveaux propriétaires; ce qui change plus ou moins la répartition déjà établie et la modifie d'après des lois artificielles ou spontanées, qui varient d'après les époques et les pays. Les économistes se sont surtout occupés du phénomène de l'échange et les légistes de celui de la transmission; mais ces théories spéciales sont restées très imparfaites, parce qu'on y a apporté des vues trop étroites et incohérentes aussi, faute de

dominer le tout par la prépondérance du point de vue social.

Quant à la *conquête*, comme mode de formation et de condensation des capitaux, elle n'a guère donné lieu jusqu'ici qu'à de pures déclamations sentimentales. Sans doute, ce procédé, si on prend l'ensemble de l'évolution humaine, ne peut avoir qu'une durée transitoire; mais, dans la période préliminaire, le rôle de la conquête a été capital. Non seulement elle a servi à opérer la condensation considérable des capitaux, mais aussi à créer, par une subordination forcée, les agents propres à la mise en valeur de ces capitaux, surtout par l'esclavage et le servage.

Le *don*, trop méconnu, a eu non seulement un grand rôle historique, mais aura toujours aussi un rôle essentiel à l'état normal. C'est par le don que se sont formées les grandes propriétés théocratiques; et, en général, celles qui ont appartenu à la puissance théorique. Ce procédé a évidemment une très grande pureté morale, puisqu'il dispense des efforts énormes de personnalité indispensables à l'acquisition des capitaux; il dispose par conséquent, mieux que tout autre, les possesseurs du capital à accepter un règlement moral et social. Quoique ce mode de condensation des capitaux ait eu surtout un rôle historique, il reprendra dans l'avenir un rôle efficace, quoique simplement modificateur. Quand le point de vue social aura prévalu, les dons opérés par des natures intellectuellement supérieures et moralement inspirées permettront de faciliter le développement de forces individuelles et collectives qui, sans le don, auraient perdu un temps précieux à l'acquisition du capital, au lieu de servir à son emploi. Néanmoins, l'intervention sociale sera toujours nécessaire, pour empêcher le dévergondage toujours imminent des fantaisies individuelles.

Le mode d'appropriation des capitaux a une influence considérable sur le phénomène économique; je dois en dire quelques mots pour compléter les considérations précédentes.

Le premier mode d'appropriation est le mode individuel. C'est le seul qui soit vraiment en harmonie avec la variabilité constante du phénomène social; il s'y prête avec une admirable souplesse. En outre, il permet, facilite et sollicite le développement des forces individuelles et est une condition fondamentale de leur meilleure répartition. Ceux qui s'insurgent constamment contre la répartition des capitaux par l'appropriation individuelle suffisamment libre se livrent le plus souvent à de pures déclamations sentimentales et envieuses. Le mode d'une sorte d'examen, d'après lequel la répartition arriverait aux plus dignes, est une simple illusion rétrograde. En premier lieu, le temps, si précieux, serait employé à des questions d'examen, au lieu de servir à la production et à la conservation des capitaux. En outre, l'on part toujours de l'hypothèse absurde, que l'examen serait à la fois bien éclairé et bien inspiré; ce qui est certainement contraire aux lois mêmes de la nature humaine. En second lieu, on ne voit pas que le véritable examen est celui qui résulte de la lutte même de l'individu pour l'acquisition et la conservation des capitaux; lutte qui seule permet de mettre en évidence les qualités du caractère, qui sont, dans la pratique, les plus essentielles et qu'aucun examen ne peut mettre en évidence.

Le second mode d'appropriation est le mode collectif, auquel nos socialistes voudraient se réduire. Ce mode a incontestablement des avantages propres; il comporte spontanément un caractère social; car l'appropriation collective s'opère toujours pour une certaine destination qui n'est pas essentiellement personnelle. En second

lieu, ce mode d'appropriation a un caractère de conservation et de stabilité vraiment précieux; mais il a aussi de graves inconvénients. D'abord il n'excite ni ne permet suffisamment le développement de l'initiative individuelle, source nécessaire de tout progrès. En outre, par une raison plus profonde et méconnue, il tend nécessairement à perdre son caractère social et moral primitif, car l'appropriation collective est créée pour une destination sociale et morale qui n'est pas purement personnelle; mais le mouvement graduel de l'évolution sociale rend bientôt inutile et même nuisible la destination pour laquelle la propriété collective a été créée : dès lors, ceux qui la possèdent emploient leurs efforts à la conservation d'une organisation caduque.

J'ai dit que l'appropriation collective finit par être nuisible au progrès, comme ne permettant pas suffisamment la haute initiative individuelle. Cela tient à un théorème capital de philosophie première, à savoir : que les progrès ne peuvent être accomplis que par des forces suffisamment extérieures au système; ce qui est la généralisation d'un théorème de mécanique rationnelle. J'ai depuis longtemps défini le grand homme, une force extérieure au système social, mais agissant néanmoins suffisamment sur lui.

Les deux modes d'appropriation individuelle et collective seront éternellement conservés; leur répartition repose, du reste, sur des lois naturelles.

Le problème de cette répartition est d'ailleurs des plus importants, et les questions sociales qui s'agitent maintenant s'y rapportent. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre une question que j'ai déjà traitée; il suffit seulement de rappeler qu'au point de vue positif, si toutes les fonctions sont moralement sociales, les unes néanmoins comportent un exercice privé et les autres un exercice public. Un tel dualisme persistera indéfiniment.

Il est incontestable, et l'ancienne monarchie l'a toujours admis et pratiqué, que l'Etat seul peut et doit constituer la propriété collective durable et lui donner le caractère de personnalité que la spontanéité sociale ne peut jamais que préparer. Cela est évident par l'histoire ; et cela résulte des principes mêmes de la sociologie positive.

L'organisme collectif, nation ou patrie, auquel nous appartenons, doit sans doute respecter l'activité individuelle, qui est la source de toute vie et de tout progrès ; mais il ne peut admettre que d'autres organismes collectifs se forment dans son sein et se constituent d'une manière définitive par une appropriation spéciale du sol national. Tout organisme collectif se forme suivant des conditions distinctes. Il faut, sans doute, un concours de vues et de sentiments vers un but commun, sous une direction plus ou moins systématiquement organisée. L'Etat doit respecter la spontanéité de ces formations collectives dans la grande collectivité; mais l'être collectif n'est complet que quand, lié au sol, il s'en approprie directement ou indirectement une certaine portion. Cette condition seule peut assurer la durée et la continuité, et transformer une tentative en une institution durable ; alors l'Etat doit intervenir, puisque sa fonction est d'assurer la suffisante homogénéité de l'organisme social, sous peine d'en compromettre l'existence. L'invocation de la liberté est ici une simple illusion et quelquefois une mystification. Car, au fond, la liberté ne peut être qu'un moyen d'assurer l'existence et le développement de la société, qu'il ne peut être permis de désorganiser.

Il faut, en premier lieu, que l'Etat élimine la constitution de la propriété collective perpétuelle. Celle-ci n'a pu être admise qu'à une époque où l'on méconnaissait le principe fondamental de l'évolution sociale et où l'on

croyait pouvoir fixer à jamais la société dans un certain état. La fondation de la dynamique sociale positive a mis à néant, depuis longtemps, de pareilles prétentions. Sans doute, le progrès n'est que le développement de l'ordre fondamental, et tend toujours vers une certaine limite ; il n'en existe pas moins un développement. Turgot, du reste, avait combattu, d'une manière infiniment remarquable, dans l'article *Fondations* de l'Encyclopédie, le caractère de perpétuité qu'on avait voulu leur donner, de même qu'à leurs propriétés. L'Etat doit donc fixer une limite maximum, cent ans par exemple, avec possibilité de renouvellement.

Une seconde condition est nécessaire pour assurer la légitime intervention de l'Etat dans la constitution des propriétés collectives, à savoir : la suppression des valeurs au porteur. Il y a longtemps que j'ai émis publiquement une telle proposition. Il est évident que, sans une telle mesure, l'intervention de l'Etat pour instituer et régler la propriété collective, deviendrait absolument illusoire ; c'est là une raison décisive et irréfutable de la nécessité de la mesure que je propose.

Il faut sans doute qu'il y ait un degré d'anonymat dans la possession du capital ; c'est une condition nécessaire et évidente de notre liberté légitime comme de notre véritable dignité. Mais l'argent, d'un côté, et les billets de banque de l'autre, donnent une suffisante satisfaction au besoin dont je viens de parler. En outre, des considérations complémentaires militent en faveur de ma proposition, à savoir : les intérêts du trésor public, si souvent indignement frustrés, et aussi les intérêts légitimes des familles, que l'existence des valeurs au porteur permet de méconnaître. Quant aux prétendus inconvénients pour le ralentissement des affaires, il n'y a pas lieu de s'en occuper ; tout cela doit être subordonné à des intérêts prépondérants ; outre qu'il n'y a

pas d'inconvénients à calmer un peu l'agitation fébrile de notre vie industrielle, d'où résultent les principaux inconvénients dont se plaignent les prolétaires, sans savoir remonter à la source. L'institution des valeurs mixtes peut suffisamment remédier à tous les inconvénients secondaires de la grande mesure que j'ai proposée.

Nous allons maintenant, à la lumière de ces considérations de statique sociale, aborder l'examen spécial de la propriété monastique, considérée surtout au moyen âge, où elle a été, comme je l'ai déjà dit, à la fois pleinement normale et progressive. C'est surtout de la propriété monastique bénédictine que nous nous occuperons.

Cette propriété monastique a été essentiellement constituée par le don ; les moines y ont acquis un droit moral, non seulement en dirigeant cette propriété, mais, pour une partie, en la cultivant eux-mêmes. Cela est surtout frappant en Germanie, où on leur donna de vastes forêts, qu'ils défrichèrent eux-mêmes. En outre, la propriété, ainsi constituée par le don, eut un caractère collectif, avec une destination morale et sociale, tout au moins implicitement et sur certains points très explicitement.

En second lieu, cette propriété fut possédée collectivement par des célibataires. On s'éloignait ainsi d'une manière décisive du régime des castes ; c'est ce qu'Auguste Comte a observé pour le clergé catholique. Mais, par une propriété inaperçue jusqu'ici, il résultait de là qu'une mobilité s'introduisait ainsi dans les propriétés collectives, de manière à diminuer les inconvénients de stabilité trop absolue de ce genre de propriété. En outre, cette mobilité dans le personnel célibataire du corps possédant facilitait l'intervention de la société par les pouvoirs constitués.

En troisième lieu, le mode de recrutement des moines permettait la solution d'un problème que la civilisation moderne n'a pas su résoudre et qui reste pendant : c'est l'utilisation sociale de natures, à beaucoup d'égards distinguées, mais n'ayant pas le degré suffisant de personnalité et de caractère pour les luttes difficiles de l'existence. L'abolition graduelle de l'esclavage, en ren dant chacun responsable de sa propre vie matérielle, posait le problème d'une manière très étendue. La vie monastique résolvait ce problème ; et un grand nombre de ces natures éminentes, au point de vue du cœur et de l'intelligence, quoique insuffisantes au point de vue du caractère, ont pu être utilisées pour le bien de l'humanité, au moyen de la vie monastique, qui leur assurait une modeste existence matérielle.

Quatrièmement, ces célibataires étaient organisés en une corporation productrice, au point de vue économique ; car ils s'assujettissaient d'une manière régulière à un travail, surtout agricole, mais aussi manufacturier.

Cinquièmement, ils étaient soumis à un règlement moral des plus sévères, portant surtout sur l'instinct sexuel et sur l'instinct nutritif, par l'organisation d'une vie subjective aussi parfaite que le comportait l'époque.

Sixièmement, il résultait de ce système combiné de travail producteur et d'économie personnelle une accumulation nécessaire de capitaux qui, ainsi disponibles, ont permis de nombreux travaux et cette fécondité productrice que le moyen âge a montrée et dont on ne s'est pas suffisamment rendu raison.

Septièmement, cette accumulation de capitaux a permis des secours nombreux aux malheureux, et aussi aux réfugiés venant des parties moins favorisées vers celles qui l'étaient davantage; de telle sorte que beaucoup de monastères sont devenus des centres de forma-

tion de villes nouvelles; ce qui est bien frappant, surtout en Allemagne.

Huitièmement, grâce à ces capitaux, les monastères ont pu accorder refuge et secours aux voyageurs; ce qui a été d'une haute utilité, à une époque où la dispersion politique rendait les communications si difficiles.

Neuvièmement, l'accumulation monastique des capitaux a permis aux abbayes ces immenses travaux de construction dont les monuments nous frappent encore et qui ont fourni une excitation si décisive au développement de l'architecture.

Dixièmement, cette accumulation de capitaux disponibles entre les mains de gens soumis à une vie matérielle sobre et économique et assujettis à une haute culture intellectuelle et morale, autant que le comportait l'époque, a permis enfin aux monastères d'organiser un vaste système de culture intellectuelle, dont nous apprécierons bientôt les résultats.

Onzièmement enfin, l'organisation de la vie monastique, coexistant avec celle de la féodalité, a permis à la civilisation du moyen âge de fournir, d'une manière extrêmement puissante, le premier type spontané du règlement moral du travail et de la richesse. Il est évident, en effet, que la vie monastique a offert, au moyen âge, un premier règlement moral de la richesse et du travail. Ceux qui produisaient cette richesse et qui s'assujettissaient à un travail constant et régulier, ne le faisaient pas par une préoccupation purement personnelle, mais bien pour une destination morale nettement définie. Mais le point de vue sociologique ne se trouvait pas représenté dans un tel règlement. La féodalité suppléait à cette insuffisance en assujettissant la richesse à un certain règlement, d'après des considérations civiques. Rien de pareil n'a pu avoir lieu depuis;

néanmoins, après l'immense développement des forces intellectuelles et industrielles, le même problème s'impose maintenant sous le nom de problème social. Au point de vue où nous place notre analyse historique, nous voyons combien sont misérables les solutions des socialistes et des économistes ; le Positivisme seul donne enfin une solution à la hauteur de la question.

Après avoir ainsi indiqué les caractères essentiels de l'organisation économique des monastères, je crois qu'il est utile de préciser ces observations en donnant un type concret de l'organisation économique d'un monastère au moyen âge. Les admirables travaux de Guérard et de son école permettraient sans doute une théorie générale suffisamment précise, mais la nature de mon exposition ne comporte pas un travail aussi étendu. Je vais me contenter de donner un aperçu sommaire de l'organisation économique du monastère de Saint-Germain-des-Prés, au commencement du IXe siècle, en y ajoutant quelques considérations complémentaires. Cela sera suffisant pour le but général que nous poursuivons (1).

L'abbaye de Saint-Germain-des-Prés fut fondée vers l'an 543, sous la règle de saint Antoine et de saint Basile. On y adopta la règle de saint Benoît, vers la fin du VIIe siècle. Ses propriétés s'étendirent constamment, d'abord et surtout par les munificences des rois mérovingiens. Le polyptyque de l'abbé Irminon qui gouverna cette abbaye au commencement du IXe siècle est le dé-

(1) *Polyptyque de l'abbé Irminon ou dénombrement des manses, des serfs et des revenus de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, sous le règne de Charlemagne*, publié d'après les manuscrits de la bibliothèque du Roi, avec des prolégomènes pour servir à l'histoire de la condition des personnes et des terres depuis les invasions des barbares, jusqu'à l'institution des communes, par M. B. Guérard, membre de l'Institut. — Paris, imprimé par autorisation du Roi, à l'imprimerie royale. — MDCCCXLIV — 2 vol. in-4°.

nombrement des propriétés, services et redevances de cette abbaye. La rédaction de ces polyptyques était légalement ordonnée par le gouvernement, qui s'en servait pour régler les redevances et services de toute nature, qu'il était obligé de demander à ces abbayes. On voit par le polyptyque de l'abbé Irminon quelle était l'immense étendue de ces propriétés. On comprend, dès lors, comment la direction de propriétés aussi étendues exigeait de la part des abbés une haute supériorité administrative et excitait à son développement. Comme, d'un autre côté, l'abbé avait à gouverner et diriger ses moines, il résultait de cette double influence une admirable culture politique que complétaient encore les relations nécessaires de ces puissants abbés avec les souverains. Il a surgi de là une haute culture politique, qui n'a pas été surpassée jusqu'ici. Aussi, il n'est pas étonnant que les souverains et les papes aient pris dans les moines souvent des ministres et plus souvent encore d'habiles diplomates.

Les propriétés de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, du temps de l'abbé Irminon, se composaient d'un certain nombre de domaines distincts les uns des autres et désignés sous le nom de fiscs. Ces domaines étaient situés dans la vallée de la Seine, et le plus grand nombre non loin de Paris. Plusieurs de ces fiscs ont donné lieu à des communes actuelles, comme nous le verrons pour le fisc de Palaiseau. Le problème de la décomposition de la France en petites subdivisions élémentaires est des plus intéressants comme des plus importants. Cette décomposition, résultat intime de notre évolution historique, a été justement respectée par la Constituante. Je traiterai plus tard complètement cette question; et je montrerai que ces communes sont tantôt d'origine féodale, dans d'autres cas d'origine ecclésiastique, et tantôt une combinaison des deux. La petite commune de

Béguey, dans l'arrondissement de Bordeaux, nous offre un type curieux de ce dernier cas. Elle formait, sous l'ancien régime, une paroisse unique, dont une moitié dépendait de la justice patrimoniale de Rions et l'autre moitié de la justice patrimoniale de Cadillac.

Chaque fisc était décomposé en manses, dont nous donnerons tout à l'heure une notion plus précise. Chaque fisc avait un manse seigneurial, autour duquel étaient rangés des manses tributaires, occupés par des tenanciers assujettis à des redevances et à des services variés. En outre, l'abbaye donnait un certain nombre de manses en bénéfices. Ces bénéfices se composaient d'un manse seigneurial et aussi de manses tributaires, rangés autour du précédent. Enfin, il y avait des manses moins étendus, plus variables dans leur constitution que les précédents et qu'on désignait sous le nom d'hospices.

Voyons maintenant l'étendue des propriétés de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Nous n'avons qu'un quart du polyptyque de l'abbé Irminon, et par conséquent le tableau général des propriétés contient une partie conjecturale, puisqu'elle n'est que déduite de la description effective, publiée par Guérard. Et l'on peut avoir toute confiance dans l'esprit positif, comme dans la sagacité de cet éminent érudit. Il y a 23 manses seigneuriaux décrits; Guérard ajoute les deux tiers à ce nombre, ce qui fait 39 manses seigneuriaux, correspondant à 39 fiscs. Le mot seigneurial ici désigne, non pas une qualité féodale, mais bien la prépondérance du manse principal, par rapport aux manses tributaires qui l'entouraient. Les manses tributaires étaient de 2,743, dont 1,646 ont été effectivement décrits. Les hospices étaient au nombre de 1,118; et nous avons la description seulement de 71 d'entre eux.

Quant aux terres concédées en bénéfices par l'abbaye, elles se composaient de 300 petits manses seigneu-

riaux, dominant 4,572 manses tributaires, plus 197 hospices.

En somme, la contenance totale, d'après les calculs fondés sur des observations précises de Guérard, peut être évaluée à 429,987 hectares, dont 345,464 en bois, 84,523 en terres labourables, vignes et prés ; les terres labourables l'emportant de beaucoup. Guérard en évalue les produits à 1,153,739 francs, sans compter celui des bois qu'on ne peut évaluer.

En 1789, le produit total, quand on supprima l'abbaye, était évalué à 1,300,000 livres. En 1730, les moines avaient dressé eux-mêmes un état des revenus de l'abbaye ; déduction faite de tous les frais, le revenu effectif fut évalué à 142,325 francs, dont 90,780 livres pour l'abbé et 51,545 francs pour les moines. L'on voit que la part de ceux-ci était mince et celle de l'abbé large ; et, en voyant l'usage qu'en faisait le comte de Clermont, abbé de Saint-Germain-des-Prés, pour le judicieux perfectionnement des danseuses, l'on ne regrettera pas trop la mesure de la Constituante pour la suppression d'institutions désormais sans destination.

Un domaine ou fisc se composait d'un manse seigneurial ou dominant, entouré de manses tributaires qui étaient de trois sortes : ingénuiles, lidiles et serviles. Le mot manse désignait donc ainsi une division agricole d'une étendue plus ou moins considérable. Au fond, le manse était une portion du territoire assignée à un ou plusieurs individus, pour l'accomplissement d'une fonction privée ou publique. La possession plus ou moins complète du manse constituait donc le mode fondamental de paiement de la fonction ; l'argent n'y jouant qu'un rôle secondaire. La substitution de l'argent au manse territorial, comme mode de paiement, a été une très grande révolution.

Nous allons voir l'ensemble des divers manses de l'ab-

baye de Saint-Germain-des-Prés, dans les 24 fiscs dont on a conservé la description.

Le manse seigneurial était cultivé, d'une part, par des gens attachés au manse lui-même et, d'autre part, au moyen des services, corvées, etc. des tenanciers des manses tributaires. Il contenait une habitation ou manoir seigneurial, des logements pour les serfs directement attachés au manse, cuisine, boulangerie, ateliers ou fabriques de plusieurs espèces, écuries, étables, pressoirs, cours, jardins, vergers, viviers, etc., etc. Il y avait le plus souvent un gynécée, contenant des ateliers de femmes, souvent une église faisait partie du manse seigneurial ; le service de l'église était fait par un ou plusieurs ecclésiastiques, qui étaient nantis d'un manse spécial. Mais la surveillance et la direction des travaux du manse dominant et des manses tributaires exigeait des agents ou officiers désignés sous le nom de *ministeriales*, et dont les supérieurs étaient ordinairement libres, mais plusieurs étaient d'origine servile. Le premier était le *judex* qui, outre ses fonctions de surveillance, avait une véritable juridiction et un droit de pénalité. Au-dessous, le maire, ou *villicus,* avait des fonctions analogues, sans juridiction. Les manses seigneuriaux décrits dans le polyptyque étaient d'étendues diverses, leur total représentait 204,170 hectares, ainsi répartis :

6,041	hectares de terres labourables.
196	hectares de vignes.
176	hectares de prés.
6	hectares 1/2 de pâturages
1	hectare 1/2 de marais.
197,750	hectares de bois.
204,170	hectares.

Les manses tributaires décrits sont au nombre de

1,646. Ils se décomposent, comme nous l'avons dit, en manses ingénuiles, lidiles et serviles.

Manses ingénuiles, au nombre de 1,430 ; ils représentaient 15,145 hectares répartis de la manière suivante :

14,418	hectares de terre labourable.
212	hectares de vignes.
278	hectares de prés.
85	hectares de pâturages.
152	hectares de bois.
15,145	hectares.

L'on peut évaluer la valeur des redevances en traduisant en argent le prix des chevaux, bœufs, porcs, vin, œufs, etc., etc., à la somme de 166,447 francs, dont 61,801 francs en argent même. Les services imposés aux tenanciers ingénuiles consistaient en labourage, charrois, clôtures, fauchages, etc., etc. La contenance moyenne d'un manse ingénuile était de 10 hectares 59 ares qui payaient en moyenne 183 fr. 63 c., à savoir : 116 fr. 59 c. pour redevances et 67 fr. 24 c. pour les services. Ces manses étaient occupés par 2,396 ménages, donnant 8,643 individus.

Manses lidiles. Les manses lidiles décrits étaient au nombre de 25, ayant une contenance de 344 hectares. En moyenne l'étendue du manse lidile était de 13 hectares 76 ares. Les redevances et services évalués en argent étaient en moyenne de 370 francs, dont 60 francs pour les redevances et 210 francs pour les services. La population était de 67 ménages, formant ensemble 257 individus.

Manses serviles : Il y en a 191 de décrits dans ce que nous avons du polyptyque de l'abbé Irminon. La contenance totale était de 1,420 hectares, dont 1,352 hectares de terre labourable, 19 hectares de vignes. 36 hectares

de prés, 1 hectare de pâturages et 12 hectares de bois. La population était de 558 ménages, formant en tout 1,126 personnes. Le manse servile était en moyenne de 7 hectares 43 ares et rendait 162 francs dont 48 francs pour les redevances et 114 francs pour les services.

Pour donner plus de précision à ces indications sommaires, je crois devoir, d'après Guérard, donner quelques indications sur le fisc de Palaiseau, qui est devenu la commune de ce nom.

Le manse seigneurial se composait de terres labourables où l'on pouvait semer 1,300 muids de blé, de vignes produisant 808 muids, de prés où l'on récoltait 150 voitures de foin, enfin un bois d'une lieue de tour, qui suffisait pour engraisser 50 porcs, et 3 moulins chargés d'un cens de 150 muids de grains. 2 églises étaient renfermées dans le fisc de Palaiseau, auxquelles étaient attachés des manses avec des tenanciers dépendant du curé, ces deux églises devaient donner un cheval à l'abbaye. Les manses tributaires étaient au nombre de 117 1/4, savoir : 108 ingénuiles, 4 vacants et 5 serviles 1/4. Les 108 manses ingénuiles étaient occupés par 180 ménages, dont les personnes étaient de conditions diverses, dont 166 de colons, 2 de serfs et 6 de mixtes ; parmi ceux-ci, il y en a un dans lequel un colon a une femme libre, un dans lequel un colon a pour femme une serve, et 4 où les serves ont épousé des colons. Dans ces 180 ménages, on en compte 14 d'hommes veufs, 7 de femmes veuves, 45 d'hommes non mariés ou de veufs sans enfants et deux de femmes non mariées ou de veuves sans enfants. La population des 180 ménages s'élevait à 628 individus, dont 293 chefs de famille et 335 enfants. En tenant compte des 5 manses serviles, la population était de 190 ménages, occupés par 656 individus.

Ce fut le roi Pépin qui donna le fisc de Palaiseau à l'ab-

baye de Saint-Germain-des-Prés, le 25 juillet 554. Palaiseau, comme on sait, est chef-lieu de canton de l'arrondissement de Versailles et est situé près de l'Yvette. La terre de Palaiseau fut aliénée vers le milieu du xe siècle, par Hugues le Grand, abbé de Saint-Germain-des-Prés et tomba ainsi entre les mains des seigneurs laïques. Elle fut érigée en marquisat par Louis XIV, en faveur d'Antoine de Harville, dont la famille la possédait depuis la fin du xive siècle, et passa successivement à la maison de Pomponne, à Louis XV, à Mlle de Sens et au prince de Condé. Pendant la Révolution, ayant été déclaré domaine national, le château fut vendu 244,000 fr. en assignats, qui représentaient une valeur numéraire de 2,440 francs. De toutes les anciennes constructions, il ne reste plus aujourd'hui que le portique du pont-levis. Le finage de la commune de Palaiseau (émané du fisc correspondant) contient 1,151 hectares, savoir : 336 en champs, 43 en vigne, 54 en prairie, 25 en bois, et le surplus en jardins, cours, bâtiments, chemins, rivières, etc., etc. En 1837, la population était de 1,675 âmes, réparties en 419 feux; il y a deux moulins à eau (voir Guérard, Polyptique de l'abbé Irminon).

Si l'on considère l'ensemble de cette constitution économique de la propriété, que l'on retrouve, du reste, dans les domaines de Charlemagne et qui fut importée en Germanie, l'on voit que c'est une organisation en pleine voie de transformation ; cela résulte de ce qu'il n'y a pas accord entre l'état des personnes et celui des terres, ce qui devait être évidemment au début. Car les manses ingénuiles et lidiles appartenaient d'abord à des tenanciers libres et jouissant, tout au moins, de la liberté que possédait le colon ; tandis que les manses serviles étaient occupés par des tenanciers esclaves ou serfs. Or, au ixe siècle, rien de tout cela n'a plus lieu. Les manses ingénuiles sont occupés par des serfs et réciproquement.

C'est qu'en effet il s'opérait une transformation profonde dont sont sorties les classes agricoles de la France. Les manses, comme les fiefs, tendirent vers l'hérédité; et les personnes vers un état de liberté, qui fit de tous les tenanciers des sujets plus ou moins subordonnés, mais ayant leurs droits, leurs propriétés et leurs familles. Au XIIIe siècle, cette révolution était accomplie. Et M. Guérard a pu dire, avec raison, qu'au XIIIe siècle il était aussi difficile d'enlever à un vilain son manse qu'à un seigneur sa seigneurie.

Nous devons remarquer que l'organisation de la propriété territoriale, telle que nous la révèle le polyptyque de l'abbé Irminon, nous présente un grand phénomène, par rapport au système de l'Empire romain, à savoir : l'établissement systématique d'une immense décomposition de la propriété territoriale. Cette organisation de la puissance économique des grands monastères bénédictins avait des limites morales et sociologiques nécessaires, et ne convenait qu'à la situation transitoire propre au moyen âge. Les tenanciers, tout à fait subordonnés au début, étaient graduellement devenus libres; ils avaient, comme nous l'avons vu, conquis lentement et graduellement, avec la liberté, la famille et la propriété. Ils avaient acquis, en outre, sous la protection matérielle et morale du monastère, cette puissance de se gouverner soi-même, sans laquelle on est incapable et indigne d'acquérir et de conserver la liberté. Dès lors, la constitution économique primitive du monastère ne permettait plus suffisamment le développement de l'initiative individuelle, base essentielle des nouveaux progrès. En outre, dans cette nouvelle situation, l'étendue des propriétés monastiques était véritablement démesurée. La vie monastique avait créé elle-même cette situation qu'elle ne pouvait plus convenablement gouverner. Car le défrichement des forêts rendait plus frappants les abus d'une propriété dé-

mesurée ; ces abus étant peu considérables quand la propriété ne consiste que dans une vaste étendue de forêts.

Mais l'évolution politique devait, de son côté, pousser à mettre en lumière les inconvénients de l'organisation économique des grandes abbayes, et à une lutte où devait succomber l'organisation monastique. C'est ce qui eut lieu par l'avènement, en Occident, des grandes nationalités et, surtout en France, par celle d'une royauté puissante. Tous les souverains tendirent à s'emparer des propriétés monastiques, qu'une destination morale et sociale ne justifiait plus. Les protestants détruisirent ces propriétés et les catholiques, sous des formes différentes, réalisèrent quelque chose d'analogue ; jusqu'à ce que la Révolution française terminât, en France, cette lente évolution séculaire.

II. *Des résultats politiques de l'évolution monastique au moyen âge.*

Le monastère, aussi fortement organisé que nous l'avons vu dans la dernière leçon, et possédant la grande puissance économique que nous venons d'apprécier, a dû jouer, au moyen âge, un rôle politique considérable. C'est ce qui a eu effectivement lieu. Le monastère, avec la papauté et la puissance temporelle, a été un des trois éléments d'une des plus grandes opérations politiques et des plus capitales, à savoir : l'incorporation de la Germanie et des Iles Britanniques dans la société occidentale ; ce qui a permis la constitution de la République chétienne, dont la République occidentale actuelle n'est que la continuation. Il faut rattacher cela à une conception générale sur l'ensemble de l'évolution humaine, considérée dans son passé comme dans son avenir.

Le but final de l'évolution de notre espèce, c'est de constituer l'unité du genre humain. Ce problème est

évidemment de la plus haute difficulté. Sur la surface de notre planète, qui est le siège commun, ont surgi un nombre, pour ainsi dire, infini de petites sociétés qui se sont d'abord développées, sans réaction les unes sur les autres, d'après la constitution même de notre planète, mais qui ont fini par exercer des actions réciproques qui, au premier abord, ne semblent pas comporter une résultante finale. Néanmoins, la base d'une solution a surgi par la constitution du groupe méditerranéen, dont l'Empire romain a été la plus haute expression. Il s'est formé là, comme nous le verrons tout à l'heure, un groupe de civilisation qui a d'abord semblé assez puissant pour résister aux attaques constantes des peuples nomades et essentiellement des peuples pasteurs. Néanmoins, il fallait une action intellectuelle pour que le problème fût réellement posé. Cet élément mental du problème est résulté de la grande tentative de religion universelle instituée par le catholicisme; qui, quoiqu'ayant avorté, de même que les deux grandes opérations analogues de l'Islamisme et du Bouddhisme, n'en a pas moins mis le problème à l'ordre du jour; or, les grands problèmes ne se posent qu'autant qu'on en donne une solution ; cette solution provisoire pouvant, du reste, durer un grand nombre de siècles. De nos jours, la suprématie de l'Occident est aussi incontestable qu'incontestée, il y a donc là l'élément capital de la fondation de l'unité du genre humain. Et le Positivisme, qui fonde une religion universelle sur la science, sera l'élément mental et moral de la solution du grand problème. L'opération sera longue, singulièrement difficile; elle exigera même des travaux théoriques du premier ordre, mais nous voyons désormais la solution. Or, la formation de la République occidentale, à partir du XIVe siècle, repose sur deux opérations préliminaires : l'Empire romain et la chrétienté du moyen âge. Celle-ci

est la plus difficile à apprécier, parce qu'elle est le terrain intermédiaire d'une succession qui part de l'antiquité romaine pour arriver à l'occidentalité moderne. C'est elle que nous voulons surtout apprécier, en spécifiant le rôle des ordres monastiques au moyen âge dans cette grande opération. Je spécifierai d'une manière plus approfondie l'influence temporelle dans ma théorie des grands types de l'Humanité.

En considérant l'évolution romaine dans sa double période d'incorporation républicaine et d'assimilation impériale, nous pouvons dire qu'elle a eu pour but de former la synergie des trois grandes populations militaires de l'Occident ; l'Italie, l'Espagne ou la péninsule Ibérique et la Gaule. Rome a ainsi conquis ces énergiques populations militaires, qui voulaient la conquérir, et elle a formé ainsi un ensemble qui est resté indestructible, après même que le moyen âge a eu supprimé l'unité purement politique, en y substituant, comme nous allons le voir, un système autrement souple et progressif. Mais l'opération romaine était la plus décisive et toutes les autres ont dû en émaner. Sans doute, Rome s'est incorporé et la Grèce et les théocraties méditerranéennes ; et cette double incorporation était nécessaire, c'est-à-dire aussi inévitable qu'indispensable ; néanmoins elle n'a été que passagère et l'Orient s'est finalement séparé de l'Occident, à la fin du VIIIe siècle et au commencement du IXe ; l'action de Charlemagne y a été décisive. La chrétienté occidentale, définitivement constituée, a poursuivi ses glorieuses destinées, qui conduiront enfin, sous la direction du Positivisme, à l'unité du genre humain. Nous allons caractériser d'une manière sommaire les principaux aspects de cette grande opération, afin d'y placer nettement l'action monastico-papale.

Le régime du moyen âge a substitué à l'empire romain, qui constituait un corps unique, un système, en

prenant ce mot au sens mathématique ; ce que j'ai fait, du reste, plusieurs fois. Le *système* consiste dans la liaison de corps distincts, ayant une activité propre, mais assujettis néanmoins aux conditions de liaison avec les autres. Sous l'influence d'un nombre considérable de circonstances, parmi lesquelles les invasions jouent un rôle, l'empire romain se décomposa en trois groupes principaux : Gaule, Italie et Espagne, se subdivisant eux-mêmes en d'autres groupes moins étendus. Mais cette décomposition de l'Occident ne ressemble qu'en apparence à la division qu'avait fait cesser la conquête romaine. Les états décomposés ont entre eux des relations continuelles et des caractères communs de civilisation, d'habitudes et même de langues. En outre, l'Eglise catholique, coordonnée autour de la papauté, établit l'unité de foi et l'unité de culture entre ces groupes politiquement distincts.

L'avantage de la substitution du système occidental au corps romain, c'est de donner au progrès une base d'une puissance extrême. En effet, chaque élément du système ayant une activité et une puissance propre, accomplit ou tend à accomplir tous les progrès qui résultent de sa nature et de sa situation. Mais ces progrès profitent nécessairement, par les conditions même de liaison, aux autres éléments du système. Il résulte de là une excitation au progrès véritablement considérable et dont l'évolution occidentale est une grande manifestation.

En outre, il faut remarquer que le système est susceptible d'une extension pour ainsi dire indéfinie qui permettra l'incorporation de tous les éléments de la planète ; car les conditions de liaison comportent une variété à peu près indéfinie, susceptible de s'appliquer certainement à tous les cas quelconques, tandis que la fondation du corps romain était nécessairement assu-

jettie à des limites plus ou moins déterminées, et perdait en s'étendant de sa puissance d'initiative et de progrès, car l'extension territoriale croissante d'une même nation suppose une concentration croissante de la puissance politique.

Cette théorie générale comporte une vérification immédiate ; car, à peine le système occidental eût-il surgi, qu'il reçut un accroissement immense par l'adjonction des Iles-Britanniques et de la Germanie proprement dite, comprenant non seulement l'Allemagne, mais aussi graduellement le Danemark, la Suède, la Norwège et la Pologne. C'est à cette grande opération capitale qu'a présidé le moyen âge, depuis le v[e] siècle jusqu'à la fin du xiii[e].

Les forces qui y ont concouru sont d'ordre temporel ou politique et d'ordre spirituel ou religieux. La force politique est émanée essentiellement de la France et de ses chefs : Mérovingiens, Carlovingiens et féodaux. Nous ne pourrons en donner ici la théorie complète, que nous exposerons plus tard ; nous nous contenterons d'en indiquer l'action principale. Quant à l'action religieuse qui a concouru avec l'action politique proprement dite, elle est due à l'action directrice de la papauté et à celle des ordres monastiques, surtout bénédictins ; et c'est elle que nous voulons apprécier.

L'opération comporte deux cas : d'abord celui des Iles-Britanniques, comprenant l'incorporation de l'Irlande et celle de la Grande-Bretagne. Dans ce cas très curieux, l'action religieuse et l'action politique sont séparées par une grande distance de temps ; car l'action politique est, pour moi, représentée par la conquête de l'Angleterre par les Normands. Cette grande opération, à laquelle la papauté a tant concouru, ne paraît pas avoir été ni convenablement ni systématiquement appréciée. Mais comme, dans mon exposition, je suivrai l'ordre chrono-

logique, j'apprécierai d'abord l'annexion religieuse à la société chrétienne de l'Irlande et de l'Angleterre; puis l'annexion politico-religieuse de la Germanie, et enfin j'étudierai l'annexion politique de l'Angleterre, en appréciant sa conquête par les Normands.

Voyons d'abord comment l'Irlande fut convertie et annexée, par suite, à la société religieuse qui dominait en Italie, en Gaule et en Espagne (1). L'Irlande celtique avait échappé même à toute tentative de conquête romaine. Par des raisons de situation et de communauté de race, elle était en relation avec l'Ecosse, où se trouvaient les Pictes et les Scots, qui avaient résisté aussi aux tentatives d'incorporation romaine. D'un autre côté, elle était en relation avec l'Armorique, qui était restée la plus celtique de toutes les parties de l'Occident; la communauté de langue facilitait de tels rapports. Il était bon de noter ces deux sortes de relations de l'Irlande avec le nord de la Grande-Bretagne et avec le continent. Au point de vue politique, l'Irlande était soumise au régime des clans; et, au point de vue religieux, le druidisme s'y était installé, sans arriver néanmoins à aucune forte concentration, comme le prouve le peu de résistance que ce druidisme put opposer à la conversion de l'Irlande au christianisme.

Les premières tentatives de conversion eurent lieu vers la fin du IVe siècle. Quatre Irlandais, Kiaran, Aïlba, Déclan, Ibor, venus à Rome, poussés par le goût des

(1) *La Germanie au* VIIIe *et* IXe *siècles, sa conversion au christianisme et son introduction dans la société civilisée de l'Europe occidentale.* — Mémoire lu à l'Académie des Sciences morales et politiques, dans les séances des 31 août, 12 et 19 octobre et 2 novembre 1839. — Ce beau et remarquable mémoire de M. Mignet a été publié dans le 2e volume des *Notices et Mémoires historiques*, qui ont paru à Paris, chez Paulin, libraire-éditeur, en 1843. Il a été depuis reproduit souvent et il mérite d'être lu; car il est vraiment digne de l'éminent auteur de l'*Histoire de la Révolution française*

aventures, furent convertis au christianisme et apportèrent en Irlande les premiers germes de la foi chrétienne; mais ce fut en 431 que le pape Célestin conçut le projet systématique d'une mission en Irlande et y envoya le diacre Palladius, qui y fonda trois églises, et néanmoins fut obligé de quitter l'île.

Ce n'étaient là que quelques tentatives qui posaient le problème qui fut résolu finalement par saint Patrick, rattaché à la direction suprême de la papauté romaine. Saint Patrick était né sur les côtes de l'Armorique, vers 372, de parents chrétiens; enlevé par des pirates bretons, il fut transporté en Irlande et il y garda les troupeaux d'un des chefs. Sous l'impulsion d'une haute nature religieuse et dans cette situation méditative que permet la vie pastorale, son âme s'exalta. Bientôt il parvint à s'évader.

Arrivé en Gaule, il se soumit à une longue préparation pour l'accomplissement de son grand projet pour la conversion de l'Irlande. Il se rendit d'abord au Majus Monasterium (Marmoutiers), fondé par saint Martin de Tours. Il y fut ordonné clerc. Puis il se rendit à Lérins, le grand centre cénobitique du Midi, où il resta plusieurs années. Il vint ensuite à Auxerre, sous la forte discipline de saint Germain. Y ayant appris la mort de Palladius, il partit pour Rome, pour demander au pape d'être investi du pouvoir de prêcher en Irlande; il fut accepté comme successeur de Palladius, demanda et obtint la bénédiction apostolique. Consacré évêque, il se transporta en Irlande, ordonna des prêtres et même des évêques, fonda plusieurs monastères, notamment celui d'Armagh, et mourut à Saballum, dans un âge très avancé.

Ses disciples continuèrent son œuvre, surtout par l'immense développement des établissements monastiques. Le plus important de ces monastères fut celui de

Bancor ou Bangor, fondé par saint Comgall, vers 559 et qui contenait de 2 à 3,000 moines. Un monastère non moins important fut fondé par saint Colomban, dans l'île d'Iona, l'une des Hébrides ; par ce monastère, il s'établit des relations avec l'Écosse, où le christianisme avait été porté par saint Minian.

L'Irlande fut ainsi incorporée à la civilisation occidentale, au point de vue mental et moral, mais non au point de vue politique ; cette seconde incorporation n'eut lieu que beaucoup plus tard et d'une manière imparfaite, par l'action de l'Angleterre. Il est très probable que ce mode de l'incorporation de l'Irlande est l'élément sociologique qui explique quelques-uns des caractères différentiels de ce pays dans la République occidentale.

Il faut remarquer l'intervention de la papauté dans l'institution de cet admirable système de missions. Au fond, c'est la transformation de la conquête romaine et de son grand système d'assimilation, le point de vue religieux remplaçant le point de vue politique ; ce qui permet une bien autre extension. Et, dans ce système, le monastère remplace la légion. Au commencement du ve siècle, les traditions romaines étaient encore profondément vivaces surtout à Rome ; la conception du vaste système d'assimilation du Sénat romain et de l'Empire y était présente à tous les esprits cultivés. Devenus chrétiens, il n'est pas étonnant que les papes aient conçu cette transformation de la politique romaine. En réalité, il y a dans l'histoire infiniment plus de continuité qu'on ne le suppose ; et ce sont toujours les morts qui gouvernent les vivants, en leur donnant une impulsion et des procédés. D'un autre côté, les papes héritèrent naturellement de cet esprit d'ensemble qui avait caractérisé la haute politique romaine, et l'appliquèrent à la conception comme à la réalisation des grands projets qui ont tant contribué au développement de l'Humanité.

Ce que nous venons de dire se vérifie nettement dans le cas de Grégoire le Grand, à qui est due la conception, comme la réalisation, de l'incorporation religieuse de l'Angleterre à la société occidentale; en outre, son système, sagement et fortement coordonné, fut celui que la papauté appliqua à l'incorporation religieuse de la Germanie, avec les différences, naturellement, des deux cas. Or, Grégoire le Grand appartenait précisément au patriciat romain, aux traditions de qui il avait été initié dans sa famille même; et, doué d'un haut génie, il sut les appliquer en les transformant.

Grégoire le Grand fut pape, sous le nom de Grégoire Ier, de 590 à 604. Il avait conçu, dès 577, la conquête religieuse de l'Angleterre. Le pape Pélage le chargea de la réalisation; et il était déjà parti pour remplir sa mission, lorsqu'il fut arrêté par la résistance du peuple de Rome, qui s'opposa à son départ. Arrivé à la papauté, il chargea de la réalisation de son grand projet Augustin, prieur de son couvent du mont Aventin, qui partit pour l'Angleterre en 596. L'Eglise l'honore sous le nom de saint Augustin; et Auguste Comte l'a inscrit dans le calendrier positiviste sous le nom de saint Austin.

Et d'abord, donnons quelques notions sur saint Grégoire le Grand, avant d'exposer son système de conversion et le mode effectif de réalisation. Saint Grégoire eut pour père Gordien, sénateur romain, qui avait d'immenses propriétés, dont son fils hérita; ses parents étaient chrétiens. Sa mère, Sylvie, est même honorée comme sainte, et sa fête se célèbre le 3 novembre. Grégoire eut donc une double préparation, romaine et chrétienne, dans sa famille même, au sein de laquelle se développa sa haute nature morale et pratique. Il fut préteur à Rome et exerça ainsi des fonctions civiles de la cité. Après la mort de son père, il renonça défini-

tivement aux hautes fonctions civiles où l'appelaient sa naissance et ses talents. Il fonda six monastères en Sicile et un septième à Rome, sur le mont Aventin. Il s'y livra à la vie monastique et prit l'habit. Dans cette solitude active, outre les exercices moraux, il étudia fortement, non seulement les Ecritures saintes, mais aussi ce qu'on appelle les études profanes. On connaît ses travaux sur la liturgie et notamment sur la musique. Son éducation politique fut complétée par les missions dont le chargea le pape Pélage, notamment en l'envoyant comme ambassadeur auprès de l'empereur, à Constantinople, pour demander appui contre les Lombards qui étaient, comme l'on sait, le grand obstacle à la fondation de l'indépendance papale. Il arriva donc ainsi lui-même à la papauté, avec une grande nature, convenablement développée par la plus haute culture morale, pratique, politique et mentale, qu'il fût possible d'acquérir alors, Mais l'opération politique la plus décisive de son pontificat fut la réalisation de son plan de conquête religieuse de la Grande-Bretagne, plan qui, avec quelques modifications, servit à organiser la conquête religieuse de la Germanie.

Il choisit le moine Augustin, prieur de son couvent du mont Aventin, et le mit à la tête de la mission anglaise; il lui envoya le pallium qui lui déléguait l'autorité apostolique. Il le nomma archevêque métropolitain, avec droit de créer des évêques. Le siège métropolitain fut, comme l'on sait, Canterbury. Car l'on sait que c'est dans le pays de Kent qu'Augustin descendit avec les moines qui l'accompagnaient ; c'est là aussi que César débarqua, quand il ébaucha la conquête de la Grande-Bretagne. Grégoire enjoignit, du reste, à Augustin, de soumettre ses conquêtes religieuses à des divisions territoriales empruntées à celles de l'administration romaine. Du reste, il avait songé à le mettre en rapport

avec Childebert, roi d'Austrasie, à qui il avait écrit à ce sujet, en 595. Celui-ci étant mort, il le recommanda spécialement à Brunehaut, qui gouvernait au nom des fils de Childebert, et lui demanda son appui pour les missionnaires qu'il envoyait en Angleterre. Augustin, en arrivant dans le pays de Kent, trouva un appui auprès de Berthe, fille du roi mérovingien Charibert, femme d'Ethelbert, qui régnait dans le royaume de Kent. Toutes les précautions possibles avaient donc été prises pour assurer autant que possible la réussite de cette grande opération sociale.

Saint Grégoire le Grand donna des instructions pour diriger la mission, qui venait ainsi apporter à l'Angleterre une foi supérieure, au point de vue mental et moral, aux croyances des Anglo-Saxons et les lier ainsi à la civilisation occidentale. Ce qui frappe dans ces instructions, c'est la prépondérance de l'esprit relatif, combiné avec la stabilité des principes chrétiens. Je cite à cet égard M. Mignet : « Afin d'agir plus facilement sur « les populations païennes, et de les attirer dans les « lieux où elles avaient l'habitude de venir, il avait re- « commandé de ne pas détruire leurs temples et de les « transformer en églises, après les avoir purifiés. Les « Anglo-Saxons ayant l'habitude d'immoler des bœufs « dans les sacrifices, il ordonna que les jours de dédi- « cace des églises, ou lorsqu'on y célébrerait les fêtes « anniversaires des martyrs auxquels ces églises étaient « consacrées, on élevât autour d'elles des tentes avec « des branches d'arbres, pour s'y livrer à des festins « religieux. *Retrancher tout à la fois dans les âmes « sauvages,* disait-il, *est impossible, et celui qui veut « atteindre le faîte doit s'élever par gradations et non « par élans.* » (1).

(1) Mignet. *Introduction de l'ancienne Germanie dans la société civilisée de l'Europe occidentale.* — Notices et Mémoires. Pages 20 et 21. — Paris, 1844.

Cette opération organisée par saint Grégoire, dont la première réalisation fut due à Augustin et à ses collaborateurs, apportait des progrès considérables dans la famille et dans l'individu, au point de vue mental et moral; comme, au point de vue sociologique, elle allait lier les populations anglo-saxonnes à la société occidentale et poser ainsi les bases de tous les progrès ultérieurs.

Voyons d'abord ce qui est relatif à la famille. La famille occidentale et, par suite, la femme, sont un produit de quatre influences prépondérantes : romaine, chrétienne, féodale et, finalement, moderne, sous l'influence du grand mouvement qui entraîne l'Occident depuis le XIVe siècle. Le Positivisme coordonnera tous les antécédents, par une profonde connaissance de la nature humaine et constituera ainsi la famille normale. L'action du christianisme pour fonder chez les Anglo-Saxons la famille chrétienne présentait d'autant plus de difficultés que ces populations n'avaient pas été assouplies par la discipline romaine. Le but essentiel du catholicisme était de régler l'instinct sexuel, en l'assujettissant à des règles morales, d'après lesquelles la femme n'était plus un simple instrument de plaisir, pas plus qu'un appareil producteur d'enfants, mais bien une compagne, dont la destination principale, néanmoins, était la maternité. L'opération essentielle pour le catholicisme fut d'étendre le cas des incestes en interdisant le mariage à des degrés très éloignés, afin d'empêcher les facilités que peuvent produire les rapprochements inévitables de la famille. L'Eglise interdit les mariages jusqu'au septième degré. Mais, se plaçant à un point de vue relatif, saint Grégoire ne l'interdit que jusqu'au quatrième. Il est vrai que ce n'était que provisoire, mais il n'eut pas moins à lutter à cet égard, même contre des observations d'évêques, placés à un

point de vue trop absolu. Il autorisa le mariage de deux frères avec deux sœurs.

Mais la culture morale personnelle ne porta pas seulement sur l'instinct sexuel ; elle porta aussi, avec une efficacité plus ou moins grande, sur l'esprit de violence si naturellement propre aux hommes primitifs ; mais, à cet égard, comme à tant d'autres, et nous le verrons plus tard, l'influence temporelle eut une très grande action.

Au point de vue sociologique, la conversion au christianisme fit entrer l'Angleterre dans la République occidentale, quoique d'une manière imparfaite. La conquête normande fut un complément nécessaire. Les couvents établis en Angleterre conservaient, non seulement le christianisme, résultat complexe des évolutions grecque, romaine et théocratique, mais aussi, directement, les produits intellectuels et esthétiques de l'évolution gréco-romaine.

L'opération instituée par Grégoire mit plus d'un siècle à se répandre au sud et surtout au nord ; et York devint une nouvelle métropole religieuse.

Une seconde grande opération devenait nécessaire, et celle-ci bien autrement difficile ; mais l'opération de saint Grégoire le Grand fournissait un type qui servit de règle et à la papauté et aux moines. Cette opération fut double. Elle consista d'abord à conquérir tout le nord de la Gaule, la rive gauche du Rhin et la rive droite du Danube. L'action du christianisme y avait été, au fond, très imparfaite et tout à fait altérée par les invasions. Ce mouvement fut dû aux moines irlandais, spécialement à saint Colomban. La seconde opération consista dans l'organisation des missions au-delà du Rhin et du Danube ; elle fut l'œuvre des moines anglo-saxons et spécialement de saint Boniface ; mais toujours sous la haute direction de la papauté

Voyons d'abord sommairement l'opération de saint Colomban :

Saint Colomban naquit en Irlande dans le Leister, vers 560. Il fit toutes les études compatibles avec l'époque où il vivait, de grammaire, de géométrie, de rhétorique, etc., etc. Mais il était dominé aussi par cette combinaison de la vie religieuse et de la vie d'action, que la vie monastique seule pouvait alors satisfaire ; il entra alors dans le monastère de Bangor, sous la direction de saint Comgall et il fit son fort apprentissage de la vie monastique. Préoccupé d'organiser en Gaule une mission où il pouvait trouver emploi à son haut dévouement, il s'y rendit vers 590 ; il traversa ce pays de l'ouest à l'est, en partant de l'Armorique ; il arriva enfin dans les Vosges et s'établit à Anagray. Il y fonda avec ses compagnons un monastère. Bientôt il en fonda un second à quelque distance, à Luxeuil. Ce monastère devint un des grands centres de la vie monastique ; et c'est de là que partirent les divers missionnaires qui firent pénétrer la civilisation chrétienne en Suisse et jusqu'au Danube et, au nord, l'étendirent de la Meuse jusqu'au Rhin. Parmi ses collaborateurs, l'on doit citer saint Gall, qui fonda le monastère qui portait son nom et qui devint un des centres de la civilisation en Helvétie. La nature de mon exposition ne comporte pas de détails plus étendus. Je dois remarquer seulement que les courageuses admonestations de saint Colomban, pour ramener à la morale les chefs austrasiens qui l'avaient d'abord appuyé, lui valurent la haine de Brunehaut et de son petit-fils Théodoric. Expulsé de Luxeuil, il se rendit en Italie ; il y fonda le monastère de Bobio et il y mourut vers 615. Mignet, dans le beau mémoire que j'ai souvent cité, a très bien remarqué que le mouvement de la conquête monastique suivait la même marche que celui de la conquête romaine, et même, chose nul-

lement fortuite, les fondateurs de monastères se plaçaient presque toujours près des ruines d'anciens camps romains ; les stations avaient été bien choisies. Mais à ce grand mouvement monastique, qui portait ainsi la civilisation jusqu'au Rhin, vers la fin du VIe siècle et dans la première moitié du VIIe, succéda enfin l'opération capitale de l'incorporation de la Germanie à la société occidentale. Ici l'opération fut double : c'est-à-dire religieuse et aussi politique et militaire. Sans l'action militaire, la première n'eût certainement pas réussi ; la famille des Pépins qui la dirigea, en la combinant avec l'action religieuse, y acquit une gloire immortelle, surtout l'incomparable Charlemagne, dans ses grandes guerres civilisatrices contre les Saxons. Nous étudierons cet aspect de la question dans l'appréciation du grand type de Charlemagne. Je veux seulement faire observer ici que cette combinaison du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, pour l'organisation d'une grande opération sociale, offre le plus beau type connu jusqu'ici, quoique bien insuffisamment apprécié, de ce qui aura lieu à l'état normal. La papauté fut un organe nécessaire d'une pareille combinaison. Seul, il était placé au point de vue de l'ensemble et seul il avait assez de poids pour combiner, avec le pouvoir temporel, la coordination des efforts, où chacun apportait néanmoins son activité propre et sa véritable indépendance ; il y avait harmonie malgré d'inévitables discussions secondaires. La combinaison, pour réussir complètement, eut besoin néanmoins de papes éminents et d'un génie politique aussi incomparable que Charlemagne. Pour ceux, si peu nombreux, hélas! qui cultivent les hautes méditations sociologiques, il y a là un sujet fécond de profondes méditations. Mais cette opération ne pouvait réussir sans l'instrument cénobitique ; et l'organe en fut Wilfrid, que l'Eglise honore sous le nom de saint

Boniface et que le Positivisme célèbre à son tour; Auguste Comte l'a placé dans le calendrier positiviste, dans la semaine consacrée à saint Bernard. Wilfrid, qui était Anglo-Saxon, s'entoura des moines de sa nation, pour l'accomplissement de sa grande mission. Donnons sur lui quelques notions.

Saint Boniface (Wilfrid) naquit vers 680 à 683, à Kirton, dans le domaine des Saxons occidentaux; et il mourut en Frise, massacré par ceux qu'il allait évangéliser, le 5 juin 755, il avait donc de 72 à 75 ans. Il se livra jeune à la vie monastique, et il avait acquis toutes les connaissances que la culture introduite dans les monastères fondés sous l'impulsion primitive de Grégoire le Grand et de saint Augustin avait pu lui procurer. Doué d'un génie vaste, d'une âme ardente et sage, d'un caractère indomptable, saint Boniface conçut, jeune, le plan de la vaste mission d'où est résultée l'incorporation de la Germanie à la société occidentale; ce qui constitua un évènement capital dans l'histoire et le plus considérable du VIII[e] siècle. Ce plan supérieur fut réalisé essentiellement par saint Boniface, par le concours de trois forces sociales : 1° l'organisation monastique, sous la règle prépondérante de saint Benoît, qui combinait le travail agricole ou manufacturier avec la culture mentale et morale; 2° la papauté. Saint Boniface réalisa son opération avec l'approbation et le concours de la papauté, avec laquelle il eut constamment des relations pleines à la fois de déférence et de dignité. Il fut successivement en rapport avec les papes Grégoire II, Grégoire III, Zacharie et Etienne II. Il trouva en eux confiance et appui, et Grégoire II, de grande origine romaine, avec lequel il arrêta définitivement le plan de sa grande mission, lui fit connaître et lui confia la correspondance de Grégoire le Grand avec saint Augustin. La continuité de la grande politique papale se

montrait ainsi; de même que la solidarité des deux opérations germanique et britannique; 3° il établit d'intimes relations avec les chefs francs et essentiellement avec cette étonnante famille des Pépins. Il eut spécialement des relations avec Charles-Martel et ses deux fils Carloman et Pépin, desquels il obtint l'appui le plus efficace et le plus décisif pour sa grande mission civilisatrice au delà du Rhin. Il fut le principal auteur de la relation systématique entre la papauté et Pépin; il sacra celui-ci et l'engagea à demander au pape Zacharie la consécration religieuse qui sanctionna l'avènement de la monarchie carlovingienne. Et enfin il ménagea l'entrevue entre Etienne II et Pépin, qui amena, d'un côté, l'intervention décisive du chef franc pour dégager la papauté de l'oppression longobarde et la constitution du patrimoine de Saint-Pierre, qui constitua la puissance temporelle des papes, indispensable pendant le moyen âge à l'indépendance spirituelle de la papauté. Dans ce patrimoine entra l'exarchat de Ravenne, dont la possession par le pape consommait enfin la séparation si nécessaire du catholicisme romain d'avec le catholicisme byzantin. Il y a là un ensemble d'opérations vraiment admirables et où l'on peut étudier les types immortels de ce que devront être, sous le régime positif, les grandes opérations collectives où interviendront à la fois le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Puissent nos successeurs méditer de pareils types et se trouver à leur hauteur dans les conditions nouvelles que présente la civilisation pacifique et industrielle en même temps que scientifique!

Je ne puis faire une histoire détaillée de la réalisation de ces vastes opérations; du reste, ce n'est pas là la portion difficile et neuve de mon appréciation, qui consiste surtout à saisir l'ensemble et à le lier à la conception précise de l'évolution humaine. Ceux qui voudront des

détails plus nombreux pourront consulter les écrivains ecclésiastiques et lire spécialement le beau mémoire de Mignet que j'ai souvent cité. — C'est en 715 que Boniface quitte l'Angleterre et tente une mission en Frise, sous le vieux missionnaire Willibrod ; mais il est obligé d'abandonner sa mission par la révolte des Frisons contre Charles-Martel. En 718, il passe à Rome, soumet son projet à Grégoire II, qui, issu d'une puissante famille romaine, était bien digne de continuer la grande politique de Grégoire le Grand. Enfin, il part de Rome, en mai 719, pour réaliser sa mission ; il y employa une pleine génération, puisqu'il mourut en 755 transmettant à des disciples dignes de lui, Anglo-Saxons, Francs et Germains, la continuation désormais certaine de son œuvre. Il se rend d'abord en Thuringe, où il obtient de grands succès. Il eut l'appui efficace de Charles-Martel et celui de Grégoire II, auprès de qui il revint en 723, pour s'entendre avec lui. Le pape lui confia une autorité supérieure, non seulement pour l'accomplissement de sa mission, mais aussi pour l'opération corrélative de la réformation de l'épiscopat franc, qui était tombé dans de grands désordres.

La conception de l'opération de saint Boniface ne serait pas complète, si je ne parlais pas de la mission féminine, dont Lioba, la douce et savante, suivant l'expression de Mignet, fut l'organe décisif. Cette jeune religieuse anglo-saxonne fonda la vie monastique féminine en Germanie et fut l'initiatrice d'un grand mouvement civilisateur. Mignet en parle en termes excellents: « Outre les deux Testaments, elle possédait les paroles « des Pères, les décrets des conciles et le droit ecclé- « siastique. Elle usait de tout avec discrétion. Elle « avait un aspect serein, un langage agréable, un esprit « élevé ; elle était très patiente dans son espérance ; « jamais nul n'entendit une malédiction sortir de sa

« bouche et jamais le soleil ne se coucha sur sa co-« lère... » Boniface fonda pour elle le monastère de Bischofsheim, qui devint l'école des femmes germaniques et qui fournit des supérieures à toutes les abbayes d'outre-Rhin. Boniface l'aima d'une affection chaste et pure ; et il demanda qu'à sa mort leurs os reposassent dans le même sépulcre : « *Afin qu'après avoir servi le Christ pendant leur vie,* ils pussent aussi *attendre ensemble le jour de la Résurrection* (1).

Grégoire III succéda à Grégoire II en 731 ; il continua, comme nous l'avons dit, la protection de Grégoire II, qui avait substitué au nom de Wilfrid le nom romain de Boniface, pour bien marquer la liaison intime avec la papauté romaine. Grégoire III, auprès de qui, en 738, Boniface s'était rendu à Rome, lui donna le *pallium*, le pouvoir d'instituer des évêques et une sorte de délégation d'un pouvoir analogue à celui de la papauté, quoique subordonné. Boniface usa de ce pouvoir pour rétablir en Gaule l'usage des conciles qui, sous sa direction, subordonnés à Rome, étaient un procédé si fécond d'entente, d'appui et de perfectionnement mutuel. Les conciles de Germanie, de Leptine et de Soissons adoptèrent l'ère latine de l'Incarnation, qui devint le mode uniforme de compter pour l'occident chrétien, et donnèrent à tous les moines la règle de saint Benoît. Pour donner une idée de la puissante action de Boniface, il faut remarquer qu'il fit nommer les trois archevêques de Reims, de Rouen et de Sens et leur obtint le *pallium* (2). Boniface parvint à grouper autour de lui des disciples de diverses nations, comme l'Anglo-Saxon Lul, le Bavarois Sturm et le Franc Grégoire. Zacharie, successeur de Grégoire III, l'appuya avec la même

(1) Mignet, page 62.
(2) Mignet, page 78.

énergie que ses prédécesseurs. Boniface, pour mieux coordonner les efforts de la conquête monastique, conçut le projet de fonder un monastère central, au moyen duquel tous les efforts seraient mieux coordonnés. Il choisit pour cela son disciple chéri, Sturm; et celui-ci, en 744, fonda définitivement le monastère de Fulde, qui devint, en effet, le centre de l'action monastique en Germanie. Boniface, par une vue politique qui honore son génie, plaça le nouveau monastère sous la puissance directe de la papauté; il comprenait profondément que celle-ci était seule capable de maintenir l'action civilisatrice du christianisme; mais ce mélange profond de subordination et d'initiative montre sa grande valeur morale, Sturm fut le premier abbé de ce monastère. Boniface, élevé au siège de Mayence, avait, en 745, obtenu que cette ville devînt la métropole religieuse de la Germanie. Il assura la continuité de son œuvre, en faisant nommer, comme son successeur au siège de Mayence, son disciple bien aimé, Lul; donnant ainsi un bel exemple d'hérédité sociocratique.

L'œuvre accomplie par Boniface était enfin fondée sur des bases désormais inébranlables. Cette opération fut, il est vrai, favorisée par la faiblesse des croyants germaniques et par l'absence, chez les peuples d'outre-Rhin, d'aucune caste sacerdotale véritablement organisée. Elle n'en fut pas moins l'une des plus grandes opérations sociales, par l'unité du but, combinée avec le concours des trois grandes forces papale, monastique et temporelle qui y concoururent; outre le génie supérieur et la grandeur morale de ceux qui réalisèrent ces grandes choses. L'importance de l'institut monastique de saint Benoît apparaît ici; car, grâce à lui, la conquête fut non seulement intellectuelle et morale, elle fut aussi économique, par le défrichement des forêts, l'introduction de l'agriculture et celle des arts et métiers.

L'œuvre de saint Boniface se continua après lui et le mouvement se poursuivit de l'ouest à l'est et au nord, en s'étendant graduellement à l'Elbe, à l'Oder, à la Vistule et dans les pays scandinaves. Nous traiterons plus spécialement ce sujet, en appréciant les grands types de la féodalité.

Néanmoins, je dois indiquer sommairement la transformation qu'éprouva, sous le génie puissant de Charlemagne, le problème de l'incorporation de la Germanie à la société occidentale. Jusqu'à lui, la prépondérance comme l'initiative avaient appartenu à l'action monastico-papale, le pouvoir politique était essentiellement un aide. Sous Charlemagne, la marche de l'action civilisatrice changea ; le pouvoir politique et militaire prit la tête du mouvement et l'action religieuse se subordonna, quoique avec une légitime indépendance. En 772, dix-sept ans après la mort de Boniface, Charlemagne commença ses grandes guerres, si capitales pour la civilisation, contre les Saxons ; elles durèrent une génération. Mais elles auraient été inefficaces, s'il n'avait pas transporté en même temps, chez les peuples vaincus, l'organisation religieuse du catholicisme, fécondée par la puissante et bienfaisante action monastique. L'opération de Charlemagne fut le complément nécessaire de celle de Jules César, conquérant les Gaules, avec les différences de méthode, que nécessitaient les différences de situation.

Dans l'opération de l'incorporation de la Germanie à la société occidentale, il y eut une intime combinaison entre l'action religieuse et l'action politique. Il n'en fut pas de même pour l'incorporation de la Grande-Bretagne à la société civilisée ; il y eut une grande distance de temps entre l'opération religieuse et l'opération politique. L'opération religieuse précéda de beaucoup la seconde, qui n'est autre chose que la conquête de l'An-

gleterre par les Normands. C'est sous ce point de vue nouveau que je vais apprécier ce grand évènement, si profondément méconnu jusqu'ici, surtout dans les travaux d'Augustin Thierry, qui l'a étrangement défiguré.

La conquête de l'Angleterre était nécessaire pour la constituer définitivement comme un élément de la République occidentale. La Grande-Bretagne n'était, en effet, ralliée au système de la République chrétienne que par la communauté des croyances. Or, ces croyances étaient essentiellement théologiques ; par conséquent, l'activité, qui est la base et le but de notre existence, s'y trouvait insuffisamment représentée ; de là, la nécessité de la conquête pour faire pénétrer tous les progrès de la civilisation féodale dans la Grande-Bretagne. A l'état positif, cette nécessité aura de moins en moins lieu, parce que la doctrine représente fortement l'activité pratique ; et, par suite, les populations retardées peuvent s'incorporer graduellement, sans conquête, les résultats de l'évolution des populations plus avancées. Par conséquent, la conquête de l'Angleterre par le continent était indispensable, par suite, légitime. Mais on peut dire qu'elle était inévitable ; car, dans un régime où l'activité militaire existe et est prépondérante, il est impossible que le peuple le plus avancé en civilisation ne conquière pas le voisin : cette civilisation elle-même assurant au premier un meilleur armement militaire, des ressources matérielles plus nombreuses et mieux administrées. L'on peut même ainsi déterminer *à priori* d'où devait partir la conquête. Il était naturel qu'elle émanât de la portion du continent qui regardait l'Angleterre elle-même et où s'étaient établis régulièrement les derniers conquérants, qui avaient le mieux conservé l'esprit d'aventure. La conquête devait donc émaner de la Normandie, quand les circonstances favorables se présenteraient et quand un homme supérieur pourrait

en devenir l'organe. Ce qui rendait encore plus utile cette conquête ainsi inévitable, c'est l'isolement insulaire de l'Angleterre, qui augmentait davantage sa séparation du système occidental.

Sans doute, la conquête normande fut complétée par la conquête gasconne, qui n'en fut qu'un complément plus ou moins accidentel; mais c'est de la conquête normande seule que nous voulons nous occuper.

Mais la puissance spirituelle, c'est-à-dire la papauté, avait un intérêt direct et légitime à une telle conquête. L'Eglise anglo-saxonne, après avoir été sous la puissante subordination papale, tendait à se nationaliser. Or, on était au moment où le grand Hildebrand organisait la grande opération qui devait placer le catholicisme sous la direction papale, à la tête de la civilisation occidentale. Les papes qui ont précédé Hildebrand depuis Léon IX, qui occupa le trône pontifical de 1049 à 1054, jusqu'à Alexandre II, de 1061 à 1073, au fond, subissaient l'influence et agissaient sous la direction du diacre Hildebrand. La conquête de l'Angleterre, qui eut pour base la bataille d'Hastings, en 1066, eut lieu dès lors sous Alexandre II; mais c'est sous Hildebrand et avec son constant appui, qu'elle se consolida définitivement, car Hildebrand fut pape de 1073 à 1085 et Guillaume le Bâtard domina en Angleterre de 1066 à 1087. L'alliance entre Guillaume et la papauté était donc une alliance naturelle et légitime; d'autant plus que les papes avaient avec les Normands d'Italie des relations indispensables au maintien de l'indépendance spirituelle contre l'oppression de l'empire germanique.

L'activité monastique fut un élément de cette alliance entre la papauté et le duc de Normandie. Elle est représentée, dans le calendrier positiviste, par les deux types de Lanfranc et de saint Anselme de Canterbury. Le premier représente surtout l'action diplomatique, dont la pa-

pauté trouvait dans les ordres monastiques les agents supérieurs, et saint Anselme est davantage le type de l'action monastique, pour les progrès intellectuels et ceux de réforme morale. Nous avons donc ainsi la théorie générale complète de la conquête de l'Angleterre par les Normands. On voit combien nous sommes loin des effusions sentimentales d'Augustin Thierry et de sa théorie métaphysique des races. Il est utile néanmoins de donner quelques détails plus concrets, afin de mieux préciser, pour les lecteurs, une théorie qui apparaîtrait comme trop abstraite.

Nous voyons, en premier lieu, que l'Eglise d'Angleterre ne contribuait plus, par l'envoi régulier de son tribut, aux dépenses nécessaires de la papauté. Sous Edouard et sous Harold surtout, le pouvoir temporel se désintéressait de l'envoi du tribut ecclésiastique à Rome. En second lieu, en 1052, l'archevêque de Canterbury, dépossédé de son siège, fit appel à Léon IX. Léon IX prit légitimement parti pour Robert, d'autant plus que Stigaud, qui avait pris le siège de Canterbury, osa officier revêtu du pallium laissé par Robert. C'était là une offense directe et une véritable révolte contre la légitime puissance de la papauté. L'invocation que fait Augustin Thierry, pour justifier un pareil acte, en y voyant une lutte légitime contre l'intervention de l'étranger, est tout à fait irrationnelle. Augustin Thierry se trompe de date; la papauté n'était pas étrangère à l'Angleterre au moyen âge. La tentative de nationalisation du clergé était alors illégitime et, au fond, profondément rétrograde. Ce phénomène de nationalisation n'eut que beaucoup plus tard sa légitimité. La science ne peut exister, en histoire, que si l'on ne se trompe pas de date; mais l'application de l'esprit scientifique aux évènements sociaux, surtout dans leur évolution, est aussi nouvelle que difficile.

L'archevêque élu, Stigaud, attendit la mort de Léon IX, pour obtenir de la papauté la ratification de son élévation au siège de Canterbury; mais les deux papes successifs, Victor II et Etienne IX, furent inébranlables. Stigaud aggrava ce qu'avait d'irrégulier sa conduite, en prenant parti pour l'anti-pape, Benoît X, que Nicolas II fit dégrader. En 1061, le pape Alexandre II interdit à Stigaud les fonctions métropolitaines qu'il l'accusait d'avoir usurpées. Ces divers exemples montrent à quel degré de tension étaient arrivées les relations entre la papauté et l'Eglise britannique; et combien celle-ci était en dehors du mouvement légitime qui poussait la papauté à organiser l'unité chrétienne de l'Occident. Aussi Alexandre II prêta-t-il son appui direct à la conquête normande.

Guillaume avait soumis le jugement de ses prétentions contre Harold, dont nous n'avons pas ici, chose secondaire, à discuter la nature, à la décision du pape Alexandre II. L'archidiacre Hildebrand fit décider la légitimité des demandes du duc de Normandie; et le pape, en conséquence, rendit à ce sujet son jugement Je cite textuellement Augustin Thierry, qui, s'il a bien mal jugé, a bien raconté : « Aux termes de la sentence, qui « fut prononcée par le pape Alexandre II, il était per- « mis au duc Guillaume de Normandie d'entrer en « Angleterre à main armée, pour y établir son droit « comme héritier du royaume, en vertu du testament « du roi Edouard. Une bulle d'excommunication lancée « contre Harold et tous ses adhérents fut remise au « messager de Guillaume, et l'on joignit à cet envoi « une bannière de l'Eglise romaine et un anneau con- « tenant un cheveu de saint Pierre enchâssé sous un « diamant de prix. Il y avait là comme un double sym- « bole d'investiture militaire et ecclésiastique ; et l'éten- « dard, qui allait consacrer l'invasion de l'Angleterre « par le duc de Normandie, était le pareil de celui que,

« trois ans auparavant, le même pape avait envoyé à « Roger, comte de Sicile, pour qu'il le déployât contre » les musulmans dominateurs du pays (1) ».

Hildebrand, arrivé au souverain pontificat, continua son appui à Guillaume le Bâtard; nous avons de lui des instructions à Hugues, son légat en France, où se montre le caractère de relativité et d'habile modération avec laquelle cet énergique génie savait traiter les questions politiques et se dégager, dans une grande mesure, des inconvénients d'une doctrine absolue. « Le « pape, dit Fleury, lui écrivit ainsi : Quoique en cer- « taines choses le roi d'Angleterre ne se conduise pas « avec autant de religion que nous souhaiterions, tou- « tefois, il s'attire plus d'estime et de considération que « les autres rois, en ce qu'il ne détruit et ne vend point « les églises, qu'il procure la paix et la justice entre ses « sujets, qu'il a refusé de faire alliance avec les ennemis « de l'Eglise, et qu'il a obligé les prêtres à quitter leurs « femmes, et les laïques à abandonner les dîmes qu'ils « retenaient. C'est pourquoi il est raisonnable de traiter « plus doucement ses sujets et souffrir en partie leurs « fautes (2) ».

Mais il nous faut maintenant, pour atteindre le but de notre exposition, parler de Lanfranc et de saint Anselme, qui nous offrent une expression concrète de l'intervention monastique, dans cette grande opération de la conquête de l'Angleterre par les Normands.

Lanfranc en est surtout le type et saint Anselme représente davantage l'action de la force monastique sur le mouvement intellectuel. Lanfranc était né à Pavie d'une grande famille. Après avoir reçu une forte édu-

(1) Augustin Thierry, *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands*, livre III.

(2) Fleury, *Histoire ecclésiastique*, livre 63ᵉ.

cation, tourmenté surtout du désir de connaître le devoir, et aussi d'agir en enseignant, il quitta l'Italie et se rendit en France, au temps où Guillaume le Bâtard gouvernait la Normandie. Il ouvrit un enseignement à Avranches; il quitta cette ville, s'avança vers le Nord. Il fut arrêté par des voleurs sur les bords de la Risle et trouva un refuge à l'abbaye du Bec, qu'avait fondée Hellouin, sept ans auparavant. Celui-ci, d'une grande famille, avait renoncé au monde pour se livrer à la vie monastique. Il avait travaillé lui-même à la construction de son monastère, qui avait été placé d'abord à Borneville et qu'il transporta ensuite au Bec. C'est en 1041 que Lanfranc arriva au monastère du Bec. Il y passa trois ans en une retraite profonde. Mais sa réputation croissait sans cesse et attira un nombre considérable d'enfants, surtout de la noblesse, qui vinrent y étudier sous sa direction. Son action à l'intérieur du monastère n'était pas moindre; et bientôt, sous la suprématie d'Hellouin, il eut dans le monastère une autorité prépondérante. Il eut une grande influence dans la lutte contre l'hérésie que fit surgir, vers 1050, Bérenger, qui appartenait au chapitre de Saint-Martin de Tours. Cette hérésie portait sur un point capital du catholicisme : l'Eucharistie et la présence réelle, où peut se condenser synthétiquement le catholicisme, dans son dogme, son culte et finalement son régime. Les deux premiers points paraissent suffisamment évidents; il n'en est pas de même du troisième, qui est resté trop inaperçu. Néanmoins, cela est certain, car, par le mystère eucharistique, le prêtre acquiert une fonction que nulle puissance temporelle ne peut remplacer, celle de faire descendre Dieu par une action surnaturelle ; cette puissance lui étant, du reste, transmise par une succession continue, que l'on peut faire remonter jusqu'aux apôtres. Mais ce n'est pas seulement au point de vue social et

politique que le mystère eucharistique résume le régime catholique, c'est aussi au point de vue moral. En effet, la réception d'un tel sacrement implique, pour les fidèles comme pour le prêtre, la nécessité d'efforts continus pour s'en rendre digne, et par suite, la nécessité de la confession, cet autre élément supérieur du régime de la morale catholique. Ceux qui voudront avoir un sentiment familier de ce sacrement capital liront avec fruit le livre IV[e] de l'Imitation de Jésus-Christ : *De Sacramento*. Ce livre immortel se termine en montrant l'imitation et l'amour croissants de Jésus-Christ ayant pour couronnement final une identification mystique, qui est la plus sublime et la plus incomparable conception de l'amour que l'Humanité ait jamais rêvée. Le catholicisme, qui est la religion la plus systématique qui ait existé avant l'avènement du Positivisme, peut se résumer ainsi en un mystère unique ; tandis que le Positivisme, suivant l'observation de Comte, doit se résumer finalement en une utopie systématique.

Sans doute, ces conceptions, à quelques égards incomparables, ne pouvaient avoir qu'une durée passagère, faute d'une base objective suffisante ; mais le devoir du catholicisme était de veiller soigneusement au maintien d'un tel dogme, qui était une base si capitale de son action. Aussi l'Eglise lutta, avec efficacité, au moyen âge, contre l'hérésie de Bérenger, qui, au fond, niait la présence réelle et effective dans le sacrement de l'Eucharistie, pour le réduire en une sorte d'image intellectuelle, qui enlevait à ce sacrement sa puissante efficacité politique et morale et supprimait cette suprême expression de l'amour, qui se manifeste par une sorte d'identification de l'être aimant et de l'être aimé. Le pape Léon IX convoqua un concile à Rome, auquel se rendit Lanfranc, prieur de l'abbaye du Bec; Lanfranc alla ensuite au concile de Verceil, qui fut tenu la même

année, 1050, et enfin à celui de Paris, auquel se transporta le pape Léon IX. L'hérésie de Bérenger fut condamnée. Lanfranc la combattit, par ses écrits, où les raisons théologiques cachent les réalités qui agissent effectivement. L'hérésie de Bérenger, nullement opportune, fut comprimée; mais, plus tard, les efforts du protestantisme furent efficaces.

Lanfranc avait été admis à la familiarité intime de Guillaume, quand celui-ci n'était encore que duc de Normandie. Il le tira de l'abbaye du Bec, où il était prieur, pour le faire abbé de celle de Saint-Etienne de Caen, qu'il venait de fonder. Voici dans quelles circonstances : Guillaume avait épousé Mathilde, fille du comte de Flandre, qui était sa parente au degré prohibé. Lanfranc leur fit à cet égard de sévères remontrances; et le pape Nicolas II jeta l'interdit sur la Normandie. Guillaume résistait, non seulement par des raisons légitimes d'affection, mais aussi par des raisons politiques; car, en renvoyant Mathilde, il s'exposait à une guerre avec le comte de Flandre. Lanfranc, qui l'avait blâmé, se rendit auprès de Nicolas II, lui fit comprendre la gravité du cas et parvint à obtenir du pape Nicolas II une dispense qui régularisa la situation. Lanfranc rendit là, par une diplomatie habile et sage, un service capital à la paix, mais, en même temps, il établit, entre la papauté et le duc de Normandie, des relations qui eurent plus tard de si grandes conséquences.

L'intimité de Guillaume et de Lanfranc en fut encore consolidée; et, en 1070, Lanfranc fut élevé par Guillaume au siège métropolitain de Canterbury. De cette position si élevée, il put développer une action indirectement efficace à la consolidation de la conquête normande et aussi une action directe pour la propagande de l'instruction, de l'enseignement et de la culture men-

tale, qui était une destination de la vie monastique. Il mourut le 28 mai 1089.

Saint Anselme nous offre un type moins caractérisé politiquement que celui de Lanfranc, mais davantage au point de vue de l'activité mentale. Saint Anselme naquit à Aoste, en Italie, en 1033, et mourut le 21 avril 1109, à l'âge de 76 ans. De bonne famille et ayant reçu une bonne éducation, mais maltraité par son père, il quitta son pays et passa trois années successivement en Bourgogne, en France et en Normandie. Dans cette dernière province, il lia des relations avec Lanfranc, dont il conquit l'amitié. Après beaucoup d'hésitation, il choisit finalement la vie monastique, qu'il pratiqua dans l'abbaye du Bec. Lanfranc étant devenu abbé de Saint-Etienne de Caen, Anselme devint prieur du Bec. Il s'y livra à de profondes études de théologie et de morale, qui servirent aux nombreux ouvrages que nous avons de lui. Doué évidemment d'une haute valeur théorique, d'un autre côté, constamment absorbé par les soins multiples qu'exigeait la fonction de prieur, il voulut se dérober à celle-ci et renoncer à la haute position qu'il occupait. Cependant, sur les conseils sages et très bien motivés de l'archevêque de Rouen, qui, sous forme théologique, invoquait au fond des raisons morales et sociales, saint Anselme continua ses fonctions, qui étaient d'autant plus considérables que Hellouin, abbé du Bec, était d'un âge très avancé et se déchargeait sur Anselme du plus grand nombre de ses fonctions propres. Hellouin mourut le 6 août 1078, à l'âge de 84 ans. Anselme fut, tout d'une voix, élu abbé du Bec; et il occupa cette position pendant quinze ans, jusqu'en 1093. Comme l'abbaye du Bec avait de nombreuses possessions en Angleterre, Anselme y passa pour surveiller leur administration. Il y forma de nombreuses relations, non seulement monastiques, mais aussi avec

les principaux personnages qui occupaient des fonctions politiques et sociales. Aussi le siège de Canterbury étant disponible, Guillaume le Roux, successeur de Guillaume le Conquérant et qui régna en Angleterre de 1087 à 1100, offrit ce siège de Canterbury, qui avait la primatie en Angleterre, à saint Anselme. Celui-ci refusa obstinément et ne céda qu'après une résistance désespérée. Les natures superficielles et d'élévation médiocre traitent facilement ces refus de simples comédies et d'affectation d'humilité, sans sincérité. A mon avis, elles jugent mal; et ces refus, du moins dans un grand nombre de cas, ont une parfaite sincérité. Dans le cas qui nous occupe, Anselme étant doué de hautes aptitudes intellectuelles, trouvait dans leur développement, appliqué au service de l'Eglise, qui était alors la plus haute expression de la civilisation, une ample satisfaction à son activité; outre que l'administration de l'abbaye du Bec lui donnait une suffisante occasion d'activité temporelle. Mais le siège de Canterbury était une bien autre affaire; et la sagacité politique de saint Anselme était trop grande pour ne pas comprendre que, malgré les sollicitations sincères de Guillaume le Roux, il aurait probablement à lutter contre lui, pour les questions si graves et si délicates relatives aux possessions temporelles de l'Eglise d'Angleterre, où les intérêts du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel étaient entremêlés d'une manière presque inextricable. Des deux côtés, en effet, il y avait des prétentions légitimes, mais qui, pour l'Eglise, n'avaient qu'une valeur temporaire, tenant à une situation sociologique transitoire, exigeant alors pour l'Eglise des possessions matérielles qui, à l'état normal, ne doivent pas avoir lieu pour le pouvoir spirituel. Il accepta enfin et sut remplir ses devoirs d'évêque, à la fois avec la plus grande prudence et la plus grande modération, mais aussi avec la plus iné-

branlable fermeté. C'est que dans la fermeté dans le gouvernement il y a autre chose que l'orgueil, quoi qu'il en faille toujours un certain degré à la base même de cette haute disposition cérébrale ; ceux qui commandent le mieux ne sont pas toujours ceux qui sont dévorés de l'envie de le faire, et quand il n'y a que ce goût aveugle de commandement, sans la pondération des facultés morales supérieures, on a des chefs infiniment insuffisants. Je n'ai pas à faire ici, dans une leçon déjà trop longue, une application de ma théorie des fonctions composées du cerveau, à laquelle je viens d'apporter récemment de grands perfectionnements. Je puis dire seulement qu'il m'est possible de fixer exactement le degré légitime d'action de l'orgueil dans la nature humaine. Cette théorie s'applique surtout au cas féminin où l'orgueil, à son degré le plus simple, sert de base au sentiment de la dignité personnelle, qui résulte alors de la combinaison de l'orgueil proprement dit avec le sentiment de la vénération ou du respect, appliqué à soi-même au lieu d'être appliqué aux autres. Aussi trouve-t-on des femmes de haute valeur qui ont l'aptitude au commandement, sans en avoir le désir.

Quoi qu'il en soit, saint Anselme eut à lutter avec Guillaume pour les possessions temporelles de l'Eglise; mais en montrant pour le roi la plus grande modération et s'efforçant toujours d'éviter les mesures extrêmes et de respecter les droits légitimes de la royauté. Néanmoins, il fut obligé de quitter l'Angleterre. Il se rendit à Rome, insuffisamment soutenu, semble-t-il, par le pape Urbain II ; mais il trouva un appui plus ferme dans le pape Pascal. Il avait fortement contribué à l'avènement de Henri Ier, frère et successeur de Guillaume le Roux, contre les prétentions de Robert, duc de Normandie, fils aîné de Guillaume le Conquérant. Henri Ier fut sans aucun doute reconnaissant d'un appui si décisif. Néan-

moins, les situations sont plus fortes que les sentiments; et l'archevêque de Canterbury fut obligé de lutter avec le roi Henri I[er] dans la question complexe des investitures. Saint Anselme y apporta, comme à l'ordinaire, un mélange parfait de modération et de fermeté.

Au point de vue théorique, saint Anselme s'occupa de questions théologiques, telles que le péché originel, le libre arbitre, etc. Mais il entra dans une voie qui ouvrait la porte à l'émancipation mentale, en voulant donner de prétendues démonstrations philosophiques de l'existence de Dieu. Il ne voyait pas qu'il ouvrait par cela même la voie au doute sur ce principe fondamental. Pascal en a pressenti le danger; car, si l'on peut démontrer que Dieu existe, on pose la possibilité de sa non-existence.

III. — *Des résultats intellectuels de l'évolution monastique au moyen âge.*

L'activité monastique au moyen âge eut, comme nous venons de le voir, un rôle considérable dans l'évolution économique, comme dans l'activité politique de cette grande époque. Mais cela ne représente pas tous les aspects de l'activité de la force monastique; cette force eut aussi une grande influence au point de vue de l'évolution intellectuelle. En premier lieu, la force monastique contribua à la préparation au sacerdoce et elle exerça une grande influence sur ce problème capital de la hiérarchie catholique; elle joua aussi un rôle important dans l'enseignement, soit général, soit dans le cas spécial de l'évolution philosophique. Elle eut enfin une influence capitale dans le développement de la musique, comme dans celui de l'architecture. Nous allons examiner successivement ces divers aspects de l'action de la force monastique, dans l'ordre que nous venons d'indi-

quer. Nous terminerons par une théorie sommaire des limites nécessaires de l'activité de la force monastique en tant qu'elle fut progressive, et de l'inévitable décadence qui devait bientôt se manifester dans une force qui, après avoir rendu les plus admirables services à la cause de la civilisation humaine, devait cesser d'être en harmonie avec la situation croissante que crée l'évolution moderne.

Voyons d'abord l'action de la force monastique sur la préparation au sacerdoce. On n'a pas assez remarqué que cette préparation n'a reçu sa coordination décisive qu'à partir du Concile de Trente ; c'est-à-dire dans la période définitivement décadente du catholicisme. Et ce manque de systématisation a eu certainement de grands avantages, précisément parce que, en dehors d'une coordination étroite, elle permettait à la sagesse sacerdotale, surtout papale, de tenir compte de toutes les situations et de toutes les particularités que faisait naître l'évolution effective.

Il est certain que la vie monastique était, au point de vue moral, une admirable préparation aux plus hautes fonctions sacerdotales. Cette vie monastique développait évidemment au plus haut degré la puissance de l'homme sur lui-même, le règlement de nos instincts personnels les plus élémentaires comme les plus intenses, à savoir, les instincts nutritif et sexuel. La vie monastique était une forte école d'obéissance ; mais elle était aussi une école de commandement et de direction ; car l'abbé surtout était obligé de gouverner à la fois les hommes et les choses ; puis il lui fallait diriger ses moines, administrer de vastes domaines et soutenir des relations fréquentes et délicates avec les puissances temporelles et spirituelles.

Je veux insister sur un point capital : celui du célibat ecclésiastique, imposé définitivement par Grégoire VII

à la hiérarchie sacerdotale. Ce problème a une grande importance, même actuelle. Il est évident que Grégoire VII, moine lui-même, avait dû, par la familière pratique de la vie monastique, apprécier la haute importance du célibat, au point de vue moral et surtout social et politique.

Le célibat a, pour les hautes fonctions sociales, un avantage qui lui est propre ; il crée une disponibilité et une indépendance dans l'accomplissement de fonctions intellectuelles et sociales difficiles et délicates. Aussi, cette question devra être reprise et soumise, ce me semble, à un nouvel examen, plus approfondi qu'on ne l'a fait jusqu'ici, pour déterminer avec plus de précision le rôle du célibat dans l'organisme social. La question présente de graves difficultés, sans aucun doute, et des plus délicates, surtout dans le cas féminin ; outre que, au point de vue moral et social, certains êtres doivent s'interdire la reproduction, ces êtres étant les uns inférieurs et d'autres souvent tout à fait supérieurs. Le perfectionnement de notre espèce exige un examen de ces questions, sur lesquelles nous avons encore évidemment trop peu de renseignements positifs. Mais la question devait être posée.

Quoi qu'il en soit, Grégoire VII, par une vue puissante et forte, que la pratique de la vie monastique avait dû développer en lui, comprit toute la portée du célibat ecclésiastique ; il l'imposa énergiquement ; et c'est ainsi que le sacerdoce catholique pût être placé, sous la direction papale, à la tête de la civilisation occidentale. De plus, par cette mesure, suivant la belle remarque d'Auguste Comte, il porta un coup décisif au régime des castes, en supprimant, pour les plus hautes fonctions, le recrutement d'après la naissance et en tendant à la remplacer par l'ordre de mérite.

La force monastique devait, au moyen âge, avoir,

comme l'expérience l'a prouvé, une influence considérable sur le développement intellectuel, c'est ce que nous allons expliquer.

Le monastère était un appareil complet, ayant sa puissance économique, mais aussi sa puissance mentale. Il fallait évidemment que cela eût lieu, pour que la papauté et les souverains pussent trouver dans le monastère des membres du sacerdoce; il le fallait aussi pour pouvoir fournir les missionnaires susceptibles de répandre la foi chrétienne. L'organisation monastique permettait de remplir ces diverses fonctions, par l'inévitable richesse qui résultait, non seulement des dons, mais surtout de ce que le monastère produisait, en consommant peu, un excédent de capitaux suffisant pour créer des disponibilités. Le grand nombre des moines, la variété de leur origine étaient des conditions très favorables pour trouver des sujets, dont les aptitudes fussent susceptibles d'être appliquées aux diverses formes de la culture mentale. Il y avait donc là tous les éléments d'un progrès intellectuel; il est vrai que ce progrès était nécessairement borné et ne comportait pas une évolution indéfinie. Car la base était toujours le catholicisme et, par suite, l'évolution ne pouvait dépasser certaines limites. Néanmoins ces limites étaient plus étendues qu'on ne les suppose habituellement; car le catholicisme distinguait le domaine sacré du domaine profane. Le domaine sacré coordonnait surtout la morale et ses règles, au point de vue de la conduite humaine; mais, en dehors, il y a un grand nombre de questions dont la solution positive ne présentait rien de contradictoire, du moins en apparence, avec les solutions théologiques du domaine sacré. Il pouvait donc y avoir une évolution mentale assez étendue, sans que la lutte s'engageât entre la foi positive et la foi théologique. Le catholicisme a sincèrement cherché jusqu'à

nos jours à établir un certain équilibre, qui sera finalement impossible. J'ai moi-même, systématisant à cet égard l'évolution moderne, donné une formule propre à diriger la situation actuelle : « Dieu n'est plus que d'ordre privé, au moins en France. »

Dans les divers monastères on établit des écoles ; elles étaient de deux sortes. Les unes, intérieures, servaient à l'éducation générale et étaient fréquentées par des enfants et des jeunes gens appartenant souvent aux meilleures familles. En outre, la facilité du voyage, que présentait l'organisation des divers monastères, aidait singulièrement à la propagande des doctrines par des moines qui se transportaient dans divers centres. En outre, l'amour naturel que l'on porte à la collectivité à laquelle on appartient poussait à des efforts de féconde émulation, entre les divers monastères. Au fond, malgré les préjugés courants, le moyen âge était infiniment plus favorable à la diffusion générale des lumières que l'antiquité ; il y a eu à cette époque, sous ce rapport, un immense progrès. L'antiquité n'a été supérieure que par ce nombre limité d'hommes de génie qui, en Grèce surtout, ont posé les bases éternelles de la science.

L'observation que je viens d'indiquer s'applique spécialement au cas des bibliothèques, qui sont comme l'appareil conservateur des connaissances humaines. Chaque monastère d'une certaine importance voulait avoir la sienne, faisait des efforts pour l'agrandir et multipliait les copies, qui se distribuaient souvent à des monastères de moindre importance (1).

Il se produisit nécessairement d'après cela un mouve-

(1) Pour préciser les idées à ce sujet, on peut lire le Mémoire de M. Léopold Delisle sur la bibliothèque de l'abbaye de Corbie. — Mémoires de l'Institut national de France. — Académie des Inscriptions et belles-lettres, tome 24e, Paris. Imprimerie impériale, MDCCCLXI.

ment philosophique, dont les monastères furent à ce moment des agents principaux et que continuèrent, au XIIIe siècle, les ordres nouveaux des franciscains et des dominicains, qui représentent la seconde phase de l'évolution monastique. Il faut indiquer le caractère fondamental de cette évolution.

Le catholicisme s'est incorporé l'évolution métaphysique de la Grèce, surtout platonicienne, en lui donnant une haute destination morale et sociale, et, par suite, une efficacité qui lui aurait manqué sans cela. Par conséquent, l'étude du dogme catholique devait pousser ceux qui s'y livraient à une culture métaphysique. Sans doute, cette culture était liée à des dogmes; et cette liaison n'était pas oubliée par ceux que préoccupait, par position ou par nature, la destination morale et sociale du catholicisme. Mais la vaste hiérarchie catholique contenait nécessairement des esprits surtout théoriques; et l'enseignement du dogme par ceux qui s'y livraient plus exclusivement devait pousser à leur développement. Celui-ci devait surtout se produire dans les monastères, dans les écoles qu'ils organisaient, et dans la disponibilité de toute espèce qu'ils procuraient aux natures théoriques; disponibilité résultant, non seulement de l'absence des soucis matériels, mais aussi de l'absence des soucis domestiques. En outre, de tels moines avaient inévitablement une haute excitation cérébrale, résultant de la culture morale qui servait de base à l'institution monastique.

Il résulta de ces diverses causes un premier degré de développement mental métaphysique, en dehors du dogme proprement dit. Sans doute, cette culture philosophique était surtout logique; mais elle avait l'avantage, si profond, d'être abstraite. Assurément, l'abstraction n'a toute sa valeur et toute ses difficultés que dans la science proprement dite; mais elle est alors spéciale et

à la portée d'un nombre très limité d'esprits. Dans la métaphysique, au contraire l'abstraction, plus facile, du reste, est générale; de telle sorte que, dans ce mode d'enseignement on cultive à la fois l'abstraction et la généralité. Or, cet enseignement métaphysique a été donné par les moines à l'ensemble de la population tout entière et, plus tard, continuée par les universités, plus spécialement pour les classes disponibles. Il est résulté de là la formation, l'on peut dire, d'une race abstraite, chez qui, par une culture si longtemps prolongée, l'abstraction avec la généralité a été développée, non plus seulement dans quelques esprits d'élite, comme en Grèce, mais chez les masses elles-mêmes, suivant le grand caractère que le moyen âge a imprimé, comme je l'ai déjà dit, à toutes ses institutions principales.

Si nous examinons maintenant plus spécialement le rôle de la force monastique, au moyen âge, dans l'évolution esthétique proprement dite, nous constaterons qu'elle a été capitale pour la musique et l'architecture. C'est ce que nous allons établir sommairement, autant que le comporte la nature de notre exposition.

L'on peut dire, en thèse générale, qu'en musique, le moyen âge a introduit l'harmonie d'une manière distincte et caractéristique, avec les institutions propres à son développement; ainsi ont été posées les bases de l'immense développement musical qui caractérise l'évolution moderne depuis le XVI[e] siècle. Mais il faut préciser davantage et dire que c'est la force monastique proprement dite qui a posé toutes les bases de l'harmonie, dont le développement néanmoins n'a pu s'exercer qu'en dehors d'elle. L'harmonie est, comme chacun sait, la partie de la musique qui emploie les sons simultanés, tandis que la mélodie se rapporte aux sons successifs. Sans doute, les Grecs ont connu un certain degré d'harmonie; mais ils n'employaient que les accords conson-

nants de l'octave, de la quinte et de la quarte, évitant habituellement les accords dissonants, qui sont l'âme même de l'harmonie. En outre, ils n'avaient pas constitué celle-ci d'une manière distincte avec tous les éléments nécessaires à un développement, on peut le dire, indéfini. C'est la force monastique qui, au moyen âge, a fait faire à l'Humanité ce progrès décisif. La constitution de l'harmonie se compose de trois parties nécessaires : 1° l'emploi des tons simultanés, procédant par des accords consonnants et dissonants, coexistant d'après des règles de plus en plus compliquées, et présentent notamment, quant à la durée, ce phénomène particulier de plusieurs sons composant un élément d'un accord, dont l'autre terme se compose d'un son unique; 2° il est évident que, sous peine d'une cacophonie inévitable, les sons employés dans de tels accords doivent être sonmis, quant à la durée, à une mesure exacte et rigoureusement précise, au lieu du rythme, nécessairement plus vague, que comporte la mélodie. Le second élément de la constitution de l'harmonie, c'est donc l'introduction des sons mesurés; 3° il fallait enfin un troisième élément pour fonder la constitution définitive de l'harmonie, à savoir : l'établissement d'un système de notations figurées et proportionnelles, et d'une simplicité suffisante pour convenir aux développements indéfinis de l'harmonie. La force monastique a, au moyen âge, fondé ces trois bases de l'harmonie proprement dite. C'est là ce qu'il nous faut maintenant indiquer d'une manière générale.

A partir du IVe siècle, le catholicisme, jusque-là toléré et désormais triomphant, organisa le développement de son culte public. Le chant et la musique en faisaient nécessairement partie. Saint Ambroise, à la fin de ce siècle, fait une première tentative pour organiser la liturgie musicale ; mais c'est à la fin du VIe que Grégoire

le Grand fonde sur ces bases le chant ecclésiastique qu'on désigne quelquefois sous le nom de chant grégorien. « Ce chant, dit M. de Coussemaker, s'appelle aussi « *plain-chant*, *cantum planum,* parce qu'il est composé « de notes de même valeur; *chant choral*, parce qu'il « se chante *en chœur* et *chant romain* parce que Rome « est son berceau (1). » Grégoire le Grand fonda à Rome une école de chant, d'où partirent des chanteurs pour toutes les parties de la chrétienté. Les moines furent les propagateurs du chant grégorien; et il se fonda ainsi, dans toute l'Europe occidentale, une organisation musicale semblable. Charlemagne, à son tour, contribua activement à l'extension et au développement du chant ecclésiastique.

La musique fut donc ainsi cultivée, grâce à sa liaison au culte catholique; mais ce fut dans les couvents qu'elle reçut une culture systématique, d'où résulta la création de l'harmonie. Cette création fut un travail essentiellement scientifique et didactique, bien plus qu'un travail purement musical. L'on sait que l'enseignement du moyen âge se composait de deux séries : le *trivium,* comprenant la grammaire, la rhétorique et la dialectique, et du *quadrivium* comprenant l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie. Le *quadrivium* était donc l'enseignement scientifique proprement dit; et la musique, dans les écoles monastiques, était donc enseignée, outre la pratique, comme un élément de la science proprement dite. Et c'est à ce titre que Hucbald, moine du monastère de Saint-Amand, du diocèse de Tournai, et qui vivait de 840 à 930, l'enseignait. Ce fut l'un des fondateurs de l'harmonie; et certainement le principal, du moins autant qu'on peut en juger par les traités qui nous en restent, qui ont été publiés. M. de

(1) Hucbald, par E. de Coussemaker, page 194.

Coussemaker a publié sur Hucbald un travail des plus instructifs.

La création de l'harmonie s'accomplit du VIe siècle à la fin du XIIe, et elle est exclusivement due à des moines. Nous voyons d'abord, au VIe, Isidore de Séville, qui donne une première définition de l'harmonie, c'est-à-dire de la constitution des chants simultanés. Puis Hucbald (de 840 à 930), qui, dans ses traités, nous offre une véritable constitution de l'harmonie, sous la forme de ce qu'on appelait la diaphonie. Puis, 140 ans après Hucbald, Gui d'Arezzo, moine italien de Pompose, à qui l'on doit l'invention de la *portée*, avec l'emploi d'un signe placé sur une des lignes et marquant la note. C'est le grand fondateur du système de la notation musicale ; il réalisa ainsi une grande révolution dans la constitution de la musique. Nous trouvons ensuite Francon de Cologne, écolâtre de Liège, qui a vécu dans la seconde moitié du XIIe siècle, et qui nous offre le premier traité connu de musique mesurée, *cantus mensurabilis.* La mesure musicale surgit du déchant, second degré de l'évolution de l'emploi simultané. La mesure, surgie ainsi de l'harmonie, a été la condition indispensable de la constitution finale. Enfin, nous trouvons à la fin du XIIe siècle, Gui, abbé de Chablis, dépendant du monastère de Citeaux, qui apporte dans le déchant des progrès assez considérables.

La diaphonie, dont nous avons parlé précédemment, consiste dans une harmonie où l'on n'emploie que des sons de même durée dans les accords employés. Ces accords sont d'abord purement consonnants et marchent dans le même sens, c'est-à-dire que les sons montent ou descendent en même temps ; ce sont des octaves, des quintes ou des quartes. Puis l'on imagina de faire marcher les sons en sens inverse, les uns montant pendant que les autres descendent. Puis l'on eut ce qu'on appelle

des intervalles mêlés. Puis l'on introduisit les intervalles demi-consonnants, comme la quinte, et finalement les dissonances. L'introduction de la dissonance est le pas capital accompli au moyen âge; il est, comme on sait, la condition essentielle de toute harmonie. Enfin, l'on introduisit non plus deux parties, mais trois parties. Le déchant fut un pas nouveau et considérable; il diffère de la diaphonie en ce que, au lieu de sons de même durée dans un accord, on emploie des sons de durée différente; dès lors, la mesure, qui est le dernier degré de précision du rythme, et sa forme véritablement mathématique, devenait absolument nécessaire. Aussi la mesure surgit avec le déchant (1).

Ainsi donc, nous voyons que c'est la force monastique qui, au moyen âge, a créé toutes les bases de l'harmonie; et nous avons vu que cette création par les moines n'est nullement un phénomène accidentel, qu'elle tenait au fond même de la situation du moyen âge. Ce phénomène a été décisif, quoique purement transitoire.

Mais la force monastique a contribué aussi, au moyen âge, au développement de l'architecture et a donné, comme pour la musique, une forte impulsion.

Auguste Comte a placé dans le calendrier positiviste, sous une dénomination collective, les architectes du moyen âge, sans s'expliquer davantage à ce sujet. Il faut distinguer et préciser : l'architecture du moyen âge, avec son caractère de haute originalité, se manifeste surtout dans les trois siècles qui caractérisent la période finale et décisive du moyen âge, à savoir : le XIe, le XIIe et

(1) Ceux qui désireraient des détails plus étendus sur la création de l'harmonie, liront avec fruit les ouvrages remarquables suivants : *Études historiques sur la musique : Hucbald,* par L. de Coussemaker; — *Histoire de l'Harmonie au Moyen-Age*, par L. de Coussemaker. — Paris, librairie archéologique de Victor Didron, MDCCCLII, un vol in-4°. — Et aussi les vues aussi ingénieuses que sages de L. Vitet : *Études sur l'histoire de l'Art,* 4e série. Paris, 1866.

le XIIIe, c'est-à-dire de l'an 1000 à l'an 1300. Mais il y a, à cet égard, deux phases distinctes, quoique se succédant graduellement. La première, d'où est résulté le caractère original de la nouvelle architecture, va jusqu'à la fin du XIIe siècle et elle peut être appelée monacale, car elle est due essentiellement à la force monastique; au point de vue technique, elle est caractérisée par l'emploi du plein cintre. La seconde, que l'on peut appeler laïque, car elle est due à des architectes libres et non à des moines, remplit surtout le XIIIe siècle, quoique ses créations se prolongent bien au-delà. Au point de vue technique, elle est surtout caractérisée par la substitution de l'ogive au plein cintre. Donnons à ce sujet quelques explications.

On peut donner une théorie sommaire de l'avènement de l'architecture monacale : 1° la construction du monastère poussait nécessairement à de grands travaux d'architecture. Il y avait, dans le monastère, deux ordres distincts de constructions. En premier lieu, les bâtiments d'exploitation et d'habitation; puis, il y avait l'église proprement dite ou le siège du culte. C'est dans la construction de l'église que les architectes monastiques ont naturellement introduit des éléments originaux, à savoir, l'emploi des voûtes et du plein cintre; ç'a été là l'élément technique de la nouvelle architecture. Cette révolution a réagi sur le système d'habitation, soit dans le cloître, soit dans la salle capitulaire; 2° par les raisons que j'ai développées dans le courant de cette leçon, les monastères se trouvaient avoir de grands capitaux disponibles, surtout dans le commencement de cette période du moyen âge, où a surgi l'architecture monacale. C'est ainsi qu'on peut s'expliquer ces vastes constructions, dont les restes excitent encore notre admiration; 3° le monastère était un organisme collectif qui, dans un certain degré, se suffisait à lui-même. Il y avait non

seulement des agriculteurs, mais aussi des ouvriers et des constructeurs de toute sorte ; et, dès l'origine de la règle de saint Benoît, les édifices nécessaires au monastère étaient construits par les moines eux-mêmes. D'un autre côté, l'enseignement monastique transmettait des connaissances mathématiques, élémentaires sans doute, et aussi certaines traditions de constructions romaines, que durent perfectionner aussi les communications avec le monde grec, qui ne furent jamais complètement interrompues.

Il y avait donc là tous les éléments de la formation d'une grande école de constructeurs, qui ont pu, par un empirisme expérimental, en dehors de connaissances mathématiques bien étendues, arriver à des résultats originaux et considérables. Ceci explique la possibilité du phénomène ; mais il est bon de voir comment il a eu lieu. Il est émané de l'abbaye de Cluny, qui a été, au xi[e] siècle, le grand centre d'impulsion du mouvement monastique, et où le grand Hildebrand s'était formé. En 1089, Hugues, abbé de Cluny, commença l'immense église de ce monastère, dont la dédicace n'eut lieu qu'en 1131. Ce fut un moine clunisien, nommé Gozon, qui commença cette grande construction, qui fut terminée par un moine flamand, nommé Hézelou, devenu clunisien. Cette grande construction servit de type à toutes les constructions clunisiennes. Cette nouvelle architecture se répandit, non seulement dans toute la France, mais dans tout l'Occident, grâce aux nombreux monastères qui s'élevèrent alors, et aussi aux monastères qui, par Cîteaux et Clairvaux, s'y rattachaient, malgré des discussions qui n'affectèrent pas cet ordre de relations.

Mais il surgit en même temps une école de sculpture et de peinture, admirablement subordonnée à l'architecture. L'église devenait ainsi un élément synthétique

des arts de la forme. Ce n'est pas tout, la musique elle-même fut rattachée à cet ensemble par les cérémonies du culte, comme aussi l'éloquence. Ainsi se constitua une vaste synthèse esthétique, dont l'équivalent n'a pas reparu encore dans le mouvement analytique et dispersif de l'ère moderne.

Ainsi donc, la force monastique donna une impulsion très forte, quoique transitoire, aux arts de la forme. Cette impulsion, dis-je, ne fut que transitoire ; car, dès le XIII[e] siècle, l'architecture ogivale, qui succéda à l'architecture romane, fut entre les mains des artistes libres du moyen âge.

Nous avons terminé l'appréciation de la force monastique et finalement de son rôle au moyen âge en Occident et des résultats immenses qui en ont été la conséquence pour la civilisation. Il nous faut maintenant conclure. Le régime monastique, normal et progressif, tel qu'il s'est développé sous la règle de saint Benoît, était-il une force constante et permanente ou bien une fonction transitoire dans l'évolution de l'Humanité? L'histoire a sans doute prononcé d'une manière définitive, mais il s'agit d'expliquer le phénomène d'une manière analytique et précise.

Les institutions humaines sont des fonctions accomplies dans l'organisme collectif. Ces institutions restent légitimes et progressives tant qu'elles remplissent les fonctions auxquelles elles sont destinées ; mais elles cessent de l'être quand elles ne correspondent plus aux nécessités d'une situation et que graduellement d'autres organes ont surgi pour les remplacer. Il faut même remarquer que ce sont le plus souvent les institutions elles-mêmes qui préparent les nouvelles situations et les organes de remplacement. Il est facile d'appliquer ce théorème sociologique au cas de la force monastique.

Ainsi, en premier lieu, nous pouvons constater cela pour le rôle économique de la force monastique. Celle-ci a contribué, sans aucun doute, à la libération des classes travailleuses, par la décomposition de la propriété, par la création des familles agricoles indépendantes et par le travail des moines eux-mêmes. Mais, ces résultats obtenus, il est évident que ces nouvelles forces tendaient à se développer d'après leur propre nature; que les familles agricoles ont acquis plus d'indépendance, par suite, ont été de plus en plus aptes au développement des forces économiques. Dès lors, à ce point de vue, le rôle des monastères devenait de moins en moins nécessaire ; de nouvelles forces se substituaient à eux pour le remplir. Les monastères entraient alors en décadence et les abus grossissaient. Les abus ne sont pas la source de la décadence, ils en sont plutôt la conséquence ; la décadence résultant du défaut d'harmonie de l'organe avec la fonction.

Ce que je viens de dire pour le rôle économique de la force monastique s'applique exactement à son influence philosophique, scientifique et didactique. A ce triple point de vue, les monastères ne pouvaient avoir qu'un rôle transitoire ; car les forces intellectuelles, une fois formées, tendent à se développer avec une indépendance que ne comporte pas le règlement de la vie monastique.

Il en est de même pour la musique et l'architecture, qui ont sans doute reçu une impulsion aussi forte qu'originale de la force monastique ; mais cette impulsion, une fois donnée, était très susceptible de se poursuivre par des forces absolument indépendantes de la vie monastique qui avait tendu à les produire.

Mais une observation plus générale explique ce phénomène, en remontant à sa source. On n'a pas assez remarqué que la libération des classes laborieuses, que l'immense augmentation des capitaux créaient une in-

comparable disponibilité de temps et de personnes; que, par suite, il y avait là une source de progrès, qui explique la supériorité des temps modernes sur l'antiquité. Enfin, quant au rôle politique de la force monastique, il était nécessairement lié à la prépondérance papale. Mais, celle-ci étant sapée par l'avènement des grandes nationalités, le rôle diplomatique des grands chefs de monastères se trouvait par cela même détruit.

Le rôle de la force monastique était donc transitoire. Il n'en a pas moins été de la plus haute efficacité et il n'en présente pas moins, outre sa valeur spéciale, un caractère synthétique qui n'a jamais été égalé depuis; c'est là un phénomène social qui méritera toujours la respectueuse admiration des vrais philosophes.

LES GRANDS TYPES DE L'HUMANITÉ

APPRÉCIATION

Des principaux Types de l'évolution catholique

(St-Paul, St-Augustin, Hildebrand, St-Bernard, Bossuet)

SEPTIÈME LEÇON (1).

THÉORIE GÉNÉRALE DE LA DÉCADENCE DU RÉGIME CATHOLIQUE DU MOYEN AGE.

I. — *Conception générale de la décadence du régime catholique du moyen âge.*

On peut constater, en considérant l'évolution moderne, depuis le commencement du XIVe siècle jusqu'à 1789, un double fait dominant.

En premier lieu, au XIIIe siècle, le régime catholique atteint son maximum d'action sociale et personnelle. Il a complètement organisé alors la division des deux pouvoirs, qui est le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine. C'est le plus grand progrès que notre espèce ait

(1) Cette leçon a été professée au Collège de France, le dimanche 25 décembre 1892, de 3 heures à 5 heures.

accompli jusqu'ici; car ce n'est rien autre chose que l'organisation de la distinction entre la théorie et la pratique ; et le but final de la politique doit être d'organiser, sur de meilleures bases mentales et dans une situation plus favorable, cette distinction nécessaire La papauté, organe systématique de cette distinction, se trouve placée à la tête de la hiérarchie sociale. En vertu d'une doctrine universellement acceptée, et au moyen d'une hiérarchie admirablement organisée, la papauté exerce son action régulatrice sur les relations internationales. Des peuples soumis à des gouvernements différents, mais ayant une foi commune, acceptent dans leurs rapports réciproques l'intervention d'une autorité morale commune : leurs conflits se trouvent ainsi adoucis ; et beaucoup, suivant la juste observation de Joseph de Maistre, se trouvent évités par la crainte même d'une intervention papale.

En second lieu, cette intervention se fait sentir le plus souvent d'une manière très heureuse dans la vie politique de chaque pays. Enfin, l'Eglise a une action directe et continue sur le règlement de la vie personnelle et domestique, grâce à l'action constante d'un sacerdoce suffisamment indépendant, par suite de son intime subordination à la puissance papale. Enfin, le catholicisme exerce une action directe sur le mouvement intellectuel, philosophique, scientifique et esthétique. C'est là un grand fait incontestable. Le régime catholique, et l'on peut dire, d'une manière plus générale, le système religieux ayant pour base la théologie, a atteint là son maximum d'action et de puissance.

Mais un second fait général, et non moins incontestable, c'est que, si nous considérons 1789 et la Révolution française, nous constaterons que le système catholique et, par suite, le régime théologique proprement dit dont il est la plus haute expression, a perdu cette

prépondérance, à ce point qu'en France d'abord, et graduellement dans tout l'Occident, Dieu, base nécessaire de tout ce système religieux, n'est plus que d'ordre privé, et que toutes les relations humaines, internationales, nationales et personnelles sont essentiellement réglées en dehors des conceptions théologiques, qui ne sont plus admises que comme un procédé purement personnel de conduite, que personne ne peut imposer aux autres.

On peut remarquer, en second lieu, que cette grande évolution, qui a duré cinq siècles, s'est faite lentement et graduellement par une succession de transformations qui se sont engendrées les unes les autres. Sans doute, la théologie et le catholicisme n'ont jamais accepté complètement la légitimité d'une telle évolution ; mais il a fallu néanmoins la subir. Quant à nous, nous prenons cette évolution comme un grand fait qui a créé la situation que le Positivisme se propose de diriger. Sans doute, à la suite de la profonde analyse de la papauté due à Joseph de Maistre, on a voulu remonter ce courant de l'histoire. Le grand penseur catholique a donné une impulsion qui a joué un rôle important dans l'histoire religieuse et sociale de notre époque ; mais il est facile de voir que cette grande tentative, inspirée par les plus nobles préoccupations de l'ordre, après avoir atteint un certain maximum, est au fond en décadence : on s'est heurté aux obstacles insurmontables que le poids du passé avait créés.

Mais il faut préciser davantage les divers aspects spéciaux de cette évolution dont nous venons de constater l'existence et le caractère général.

La papauté a, en effet, perdu d'abord ses fonctions internationales. A ce sujet, l'organisation papale du moyen âge a été un pressentiment de l'état normal de l'Humanité. Il est évident que, pour des populations

ayant des gouvernements distincts, mais liées entre elles par une similitude de mœurs, d'habitudes, et finalement de croyances ou de religion, un pouvoir purement spirituel, universellement accepté, est l'organe nécessaire d'une diplomatie normale. Il a l'avantage d'être placé à un véritable point de vue d'ensemble et, d'un autre côté, d'être suffisamment impartial sans indifférence. Il est donc spontanément un arbitre commun. En fait, la papauté a exercé au moyen âge cette haute fonction diplomatique et, quoi qu'on en dise, dans l'ensemble des cas, elle l'a bien exercée, en tenant compte nécessairement des imperfections inhérentes à notre nature. Or, à partir surtout du XIV[e] siècle, on peut constater que la papauté a perdu cette partie supérieure de ses fonctions : la diplomatie est devenue laïque et nationale.

A mesure que les grandes nationalités modernes se sont formées à partir du moyen âge, ce mouvement s'est accéléré et caractérisé ; et, surtout aux XIV[e] et XV[e] siècles, on a pu regretter cette éclipse du pouvoir papal qui non seulement aurait mis fin à des conflits, ou les aurait adoucis, mais souvent les aurait empêchés. L'action de la puissance supérieure se fait sentir en empêchant les perturbations par la crainte d'une répression inévitable, et plus ou moins prévue. La papauté a perdu irrévocablement cette fonction, et la décomposition du catholicisme en catholicisme et protestantisme a confirmé définitivement ce grand phénomène.

Ce que je dis pour les hautes fonctions de la papauté peut s'appliquer facilement à toutes les autres fonctions du pouvoir spirituel qui sont graduellement passées de la papauté et du clergé finalement à tous les citoyens quelconques. A ce sujet, pour ne rien exagérer, il faut remarquer qu'en principe les fonctions d'ordre spirituel appartiennent à tous; seulement, à l'état normal, au lieu d'être exercées plus ou moins arbitrairement par

chaque individu, elles le sont au nom de doctrines communes dont le pouvoir spirituel a le dépôt. Chaque citoyen, sous sa responsabilité propre, applique ces doctrines communes au jugement et à l'appréciation des actes du pouvoir spirituel lui-même ; car la fonction spirituelle, sous ses divers aspects, consiste toujours dans l'appréciation des actes accomplis, que chacun doit avoir le droit, et même le devoir, de juger sous sa propre responsabilité morale et sous des conditions plus ou moins déterminées. Or, il est certain que le moyen âge a accompli une immense évolution, en étendant ce droit d'appréciation infiniment plus que cela n'avait pu avoir lieu dans toute l'antiquité : en premier lieu, par la libération des classes laborieuses, condition préliminaire de ce droit d'appréciation; en second lieu, par l'organisation même de la division des deux pouvoirs et l'établissement d'un pouvoir spirituel distinct du pouvoir temporel. Le pouvoir spirituel, en effet, ne pouvait finalement exercer son action qu'en faisant appel, au nom de principes communs, à l'opinion publique : il fallait pour cela qu'il fît appel à l'opinion de tous les citoyens quelconques. Seulement, il le faisait en invoquant des principes communs qu'il appliquait à des cas particuliers. Mais, à partir du xiv[e] siècle, ces principes communs dont le sacerdoce avait le dépôt, la conservation, l'enseignement et l'extension, ont été de plus en plus méconnus, et chaque individu s'est donné, sous le nom de liberté de conscience, le droit, non seulement d'appliquer des principes à l'appréciation des actes, mais bien de créer les principes eux-mêmes. C'est là ce qui caractérise l'état pleinement révolutionnaire.

Nous pouvons d'abord voir une application de ces principes dans le cas du droit d'insurrection, admirablement systématisé par Hildebrand, et devenu de plus en plus un droit individuel.

Tout pouvoir nécessairement abuse, et il serait absurde de penser qu'il puisse en être autrement, vu l'imperfection de notre nature et de l'organisme social auquel nous appartenons. Je puis citer à cet égard une anecdote caractéristique, que je tiens d'Auguste Comte lui-même. Quand il publia en 1825 la théorie de la division des deux pouvoirs, un homme dont il a toujours fait le plus grand cas, non seulement pour sa haute valeur morale, mais aussi pour les éminentes qualités de son esprit, Charles Dunoyer, lui fit l'objection suivante : « Mais ne craignez-vous pas que votre pouvoir spirituel n'abuse ? » — « Je l'espère bien, dit Auguste Comte, car s'il n'abusait pas, il n'existerait pas ». Mais les abus plus ou moins inévitables de tout pouvoir doivent nécessairement être réduits au minimum, et restreints dans certaines limites. C'est là le but de l'art social. Il est clair qu'au-delà de certaines limites la société réagit violemment contre ces abus ; et il y a eu de tout temps des insurrections plus ou moins caractéristiques. Or, le grand Hildebrand a systématisé ce droit d'insurrection en en faisant une fonction supérieure, mais naturelle, de la puissance papale. La papauté conquit le droit et le devoir de délier les sujets du serment de fidélité. Ce devoir, elle l'accomplit à ses risques et périls ; mais on peut dire que c'était là une fonction normale. Quoi de plus légitime que cette intervention de la puissance morale la plus élevée qui, placée au point de vue d'ensemble, proclame la non-légitimité finale d'un pouvoir qui abuse au-delà des limites raisonnables. Car l'obéissance comme le commandement doivent être soumis à des conditions déterminées. Quant aux abus, sur lesquels il est facile de disserter, et que les enfants même sont capables d'apercevoir, ces abus possibles sont, en réalité, infiniment restreints par la nature même des choses ; car les pouvoirs, surtout

militaires, ne se plient pas facilement aux restrictions qu'on veut leur imposer, et sont naturellement disposés à employer même la violence contre l'action spirituelle qui veut les régler. Par conséquent, ce n'est évidemment que dans des cas extrêmes et avec une préparation prolongée de l'opinion publique que le pouvoir spirituel peut agir ; et il y a des conditions d'opportunité sans lesquelles son action serait nulle et tournerait contre lui-même. Aussi, les abus ont-ils été infiniment moins graves qu'on ne l'a prétendu (1).

Or, à partir du xiv[e] siècle, cette fonction du pouvoir spirituel a été de plus en plus annulée et, finalement, le droit d'insurrection a été conçu comme un droit individuel appartenant à chaque citoyen; la Révolution l'a même considéré comme « le plus saint des devoirs ». On voit immédiatement les conséquences anarchiques d'une telle proposition, qui semble livrer la société aux perturbations résultant de tous les caprices individuels ; mais, dans la pratique, il y a eu nécessairement des restrictions inévitables résultant des dangers et des difficultés de l'application individuelle d'un tel droit : néanmoins, sa proclamation constitue une cause inévitable d'instabilité. Quoi qu'il en soit, on peut constater que la papauté a perdu de plus en plus, à partir du xiv[e] siècle, la possession de ce droit d'insurrection ; et elle a renoncé peu à peu à en user, car ses décisions devenaient absolument inefficaces. Toutes les récriminations de la puissance spirituelle à cet égard sont contradictoires, puisque la première condition d'un pouvoir spirituel est de se faire croire ; il donne inévitablement sa démission quand il ne remplit plus une telle condition.

Une autre fonction de la puissance spirituelle, c'est le

(1) Voir le livre II du *Pape* où cette théorie a été dogmatiquement et historiquement exposée, et qui constitue peut-être ce que l'illustre de Maistre a eu de plus profond dans ses beaux travaux philosophiques.

choix des lectures. Sans doute, même à l'état normal, chacun doit pouvoir lire tout ce qu'il veut sous sa propre et personnelle responsabilité; mais normalement, néanmoins, chaque personne doit reconnaître à ce sujet l'intervention nécessaire d'une puissance spirituelle compétente.

Le catholicisme avait organisé, quoique d'une manière trop absolue, le choix des lectures, et il a longtemps conservé cette fonction, en usant de son pouvoir spirituel avec beaucoup de modération, dans les limites que lui prescrivait sa doctrine. Mais cette fonction, il l'a perdue de plus en plus. Il faut d'abord remarquer que, même dans la période de son plus grand éclat, un nombre considérable d'ouvrages ont échappé à son action dans l'ordre des œuvres poétiques, scientifiques et historiques. Le catholicisme distinguait entre les œuvres qui se rapportent essentiellement à la foi et celles qui, relatives aux sciences humaines proprement dites, sont livrées plus ou moins complètement à la libre discussion des fidèles; et c'est grâce à cette distinction fondamentale que tout le mouvement intellectuel positif a pu se développer, non seulement sans une forte opposition, mais le plus souvent avec une véritable protection de l'Eglise elle-même. Il n'en sera pas de même évidemment à l'état normal, puisqu'alors l'action consultative du pouvoir spirituel s'étendra nécessairement à tout. Quoi qu'il en soit, même dans les limites habituelles que l'Eglise s'était prescrites, elle a graduellement perdu son pouvoir de direction, et l'on doit remarquer que les fidèles ne s'inquiètent même plus des décisions de l'Eglise à cet égard.

L'évolution moderne nous offre à cet égard un spectacle croissant d'anarchie. Il est certain qu'on lit trop en même temps qu'on lit mal; et le développement de la presse périodique offre évidemment un grave danger

à ce sujet. Elle donne des habitudes à la fois superficielles et incohérentes, outre qu'elle développe le plus souvent des sentiments aussi mauvais qu'irrationnels, par une critique où les côtés essentiels des questions sont oubliés pour ne voir que les côtés secondaires et les inconvénients inévitables de toutes les mesures quelconques. Des esprits, le plus souvent sans compétence, exercent sur le vulgaire, riche ou pauvre, une action désastreuse qu'on peut justement comparer, au point de vue cérébral, à celle qu'exerce l'excitant alcoolique. Sans doute, dans le populaire, la prépondérance de la vie pratique limite, et heureusement, à beaucoup d'égards cette action délétère de la lecture; néanmoins son action est très funeste, surtout depuis que, d'après le prétendu principe qu'il n'y a pas de délits d'opinion, on laisse surgir sans opposition les plus désastreuses excitations. Ce phénomène, plus ou moins commun à tout l'Occident, est surtout frappant à Paris, où l'on a fini par faire accepter que l'essentiel est de lire, quelle que soit la chose qu'on lise et la manière dont on lit.

Auguste Comte, placé au point de vue organique, usant du droit qu'ont tous les citoyens d'émettre leur opinion, a, dès 1848, construit, sous le nom de *Bibliothèque positiviste,* un choix d'œuvres qui résume toutes les principales productions du passé depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. D'après ce choix qui est, on peut le dire, admirablement fait et qu'on apprécie d'autant mieux qu'on l'étudie davantage, il a posé les principes d'une direction spirituelle dans le choix des lectures. Il est certain, en effet, qu'il y a un grand avantage à ne lire que des chefs-d'œuvre; car on ne voit pas pourquoi l'on fréquenterait la mauvaise compagnie quand, suivant le mot de Descartes, on peut fréquenter par la lecture les plus honnêtes gens du monde. L'essentiel est de bien lire, et surtout de relire, en ne séparant jamais la lec-

ture de la méditation. Plusieurs journalistes, au début, combattirent la tentative de Comte en la représentant comme oppressive ; ce qui était singulier de la part de gens qui, chaque jour, recommandent au public toutes sortes d'œuvres. L'oppression consistait probablement en ce que Auguste Comte était compétent dans le choix des lectures qu'il indiquait, tandis que cela ne tire guère à conséquence quand le choix est fait par des gens incompétents. Quoi qu'il en soit, la tentative de Comte a sa valeur propre et reste une indication précieuse du véritable état normal.

La décadence du sacerdoce catholique, dans cette fonction si légitime du pouvoir spirituel relative au choix des lectures, est évidente ; à ce point que beaucoup de fidèles n'hésitent pas à qualifier d'oppressive l'action de l'Eglise quand elle ne fait, après tout, qu'user, avec réserve et modération, d'un droit évident.

Il est une autre fonction capitale du pouvoir spirituel qui, après avoir été possédée légitimement par le catholicisme dans toute sa plénitude, a été perdue par lui d'une manière graduelle et, par conséquent, manifestement irrévocable. Il s'agit de ce que l'on peut appeler la classification subjective des hommes, dont l'opposition ou, si l'on veut, l'harmonie avec la classification objective est un des éléments essentiels de toutes les sociétés humaines. Toute société repose sur une hiérarchie des fonctions ; mais la classification peut se faire par ordre de puissance matérielle proprement dite ou bien par ordre d'opinion reposant sur l'appréciation de la valeur intellectuelle et morale. Même dans la vie pratique courante, il est certain qu'il y a souvent nécessité et utilité à opposer à la classification effective des offices la classification d'après le mérite. Il serait sans doute perturbateur de contester et surtout de vouloir détruire la

classification effective des offices en lui opposant la classification par ordre de mérite intellectuel et moral : on entrerait dans l'anarchie révolutionnaire. Cette disposition est fréquente et croissante de nos jours et est des plus dangereuses. Au fond, au lieu de conserver un ordre suffisant et de chercher à l'amériorer, la vie sociale se passerait dans des essais indéfinis pour faire surgir soi-disant les plus capables. La division des deux pouvoirs a précisément l'avantage d'utiliser la classification subjective de manière à améliorer la classification objective sans la troubler ni la détruire. Il suffit pour cela que, en respectant habituellement la situation et sans pousser constamment à des tentatives perturbatrices et souvent rétrogrades de déclassement, les valeurs intellectuelles et morales s'appliquent à agir sur l'opinion pour améliorer l'exercice des puissances matérielles.

L'Eglise catholique avait, dans sa période ascensionnelle, admirablement résolu la question par les ordres monastiques ; mais son action à cet égard se fait de moins en moins sentir depuis la fin du moyen âge, et, au fond, peut être aujourd'hui regardée comme nulle. Car c'est surtout à organiser l'action sociale du prolétariat que consiste le grand problème, puisque c'est l'influence spirituelle du prolétariat qu'il s'agit surtout de constituer, en coordonnant l'action sociale des natures d'élite que renferme la masse humaine, sans, pour cela, les pousser au patronat qui, outre les capitaux, suppose des aptitudes spéciales d'une autre nature. C'est là, on peut le dire, la grande question du siècle, et il n'y a, au fond, que le Positivisme qui puisse résoudre la question et même la concevoir.

Mais il y a plus. Outre la classification subjective propre à cette vie, il y a la classification subjective de ceux qui ne sont plus, c'est-à-dire la glorification plus ou moins durable et plus ou moins considérable de

ceux qui ont rendu à la Famille, à la Patrie ou à l'Humanité des services appréciables. Ce culte du passé est une institution si spontanément propre à toutes les sociétés humaines qu'elle se développe partout, et que surtout la théocratie, et spécialement la théocratie égyptienne en ont donné l'exemple caractéristique. Les hommes ont de tout temps tenu à cette immortalité subjective qui consiste à vivre dans la mémoire des autres, autant et souvent davantage qu'à une immortalité objective plus ou moins douteuse.

... Ou de longs jours sans gloire,
Ou peu de jours suivis d'une longue mémoire.

Le catholicisme, avec son profond génie social et moral, a organisé le culte des natures d'élite, devenues des saints et des bienheureux. C'était là la plus haute fonction du pouvoir papal et il l'avait organisée avec une grande sagesse. La béatification et la sanctification proclamées par la papauté étaient entourées des précautions les plus scrupuleuses; l'Eglise avait surtout parfaitement compris la nécessité de mettre un temps plus ou moins considérable entre la mort et la glorification définitive afin d'éviter les entraînements plus ou moins inévitables qui résultent des particularités propres à la vie réelle et effective. Ce n'est qu'avec le temps qu'on peut bien peser les mérites et accomplir le travail d'abstraction indispensable pour éliminer les influences accidentelles souvent si bruyantes.

Il est certain que la nature du dogme catholique plaçait l'Eglise à un point de vue nécessairement étroit; car il fallait logiquement, et c'était nécessaire, damner impitoyablement ceux qui avaient brillé par des vertus humaines, mais avaient ignoré la foi véritable. Or, cette inflexible nécessité a de plus en plus cédé devant une appréciation des services positifs rendus à l'Humanité; et, sous ce rapport, l'Eglise a vu surgir de plus en plus

un culte des grandes natures absolument différent du culte organisé par elle. Les grands types de l'Humanité ont été de moins en moins des types catholiques ; l'Eglise n'est plus consultée, elle est le plus souvent même combattue, dans les glorifications qui surgissent de tous côtés et où les hommes sont jugés d'après les services effectifs rendus à notre espèce.

Quoique le Positivisme soit le seul, en vertu de sa théorie positive d'évolution, qui, d'après des lois nécessaires, lie le passé au présent et à l'avenir; néanmoins, cette réalité effective s'est toujours fait sentir implicitement, et toutes les religions quelconques ont eu une certaine théorie du passé qui les a précédées ainsi qu'une conception de l'avenir. La base doctrinale du catholicisme était trop étroite pour s'élever jusqu'à la représentation réelle de tous les antécédents de l'Humanité ; aussi la pure orthodoxie n'a pu, à ce sujet, durer que très peu de temps chez les catholiques, et ils ont bientôt, par une inconséquence inévitable, été amenés à honorer les types purement politiques comme les types esthétiques, scientifiques et philosophiques.

A partir du xive siècle, ce mouvement s'est caractérisé de plus en plus ; et les grandes natures que l'Humanité glorifiait étaient non seulement en dehors de la ligne catholique, mais lui étaient même profondément hostiles. En outre, la glorification des grandes natures est devenue le privilège de quiconque a voulu s'en emparer. Et, de nos jours, nous voyons organiser la glorification, passagère, il est vrai, par de simples journalistes qui ne remplissent le plus souvent aucune condition de compétence. Les sages précautions prises par l'Eglise pour assujettir à des règles particulières la glorification des grandes natures ont été complètement oubliées, et la glorification s'accomplit sous les influences contemporaines et mondaines. L'Eglise ne songe même

pas à protester ; elle a accepté, au fond, une situation qui apparaît comme désormais irrévocable. Auguste Comte seul, par la publication du calendrier positiviste, a commencé un effort systématique pour revenir à l'état normal.

On voit donc que, sous tous les aspects principaux, depuis le XIVe siècle jusqu'à nos jours, le catholicisme a perdu les fonctions essentielles de tout pouvoir spirituel, qu'il avait si glorieusement systématisées dans les deux siècles de son éclat : le XIIe et le XIIIe.

Toute cette évolution se comprend quand on remonte à sa source même : à savoir l'insuffisance dogmatique de la base intellectuelle propre à cette grande religion, qui est évidemment la dernière synthèse provisoire que comporte notre espèce, avant l'avénement définitif du Positivisme. La doctrine catholique est, en effet, essentiellement subjective. Sans doute, elle coordonne des observations réelles, sans quoi elle n'aurait eu aucune efficacité quelconque pour la direction de notre espèce ; mais cette coordination s'accomplit d'après des hypothèses absolument invérifiables, comme celle d'une révélation spéciale produite à un moment donné par un être suprême, révélation dont la tradition est conservée par un sacerdoce qui en a le dépôt. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas dans ce dogme un développement, mais celui-ci s'accomplit en se subordonnant aux principes fondamentaux de la révélation primitive auxquels on le rattache toujours. Sous ce rapport, le catholicisme nous offre un admirable spectacle, il évolue effectivement en restant toujours néanmoins dans une direction bien déterminée. Il a donc été aussi relatif que possible et l'on voit son immense supériorité intellectuelle sur le protestantisme dont la prétention est de combattre cette évolution légitime en nous ramenant toujours aux conceptions de la primitive Eglise.

Au fond, le protestantisme s'efforce de maintenir l'organisme religieux à l'état fœtal, ou de l'y ramener, contrairement au principe fondamental du développement nécessaire des institutions humaines. Le catholicisme a fait tout ce qu'il était absolument possible de faire pour concilier une évolution nécessaire avec des bases dogmatiquement formées dès le début. Mais ces bases étaient tout à fait insuffisantes; elles correspondaient à un état donné de la science humaine que le travail mental de notre espèce a bientôt singulièrement dépassé. Aussi l'Eglise a-t-elle compris, avec sa profondeur habituelle, que la foi était la condition fondamentale de tout le système ; puisque seule elle pouvait lui donner une suffisante stabilité. Mais cette stabilité a toujours été très précaire, comme le prouve la série continue des hérésies qui, à partir du XVIe siècle, ont repris avec une intensité croissante et contre lesquelles l'Eglise a été amenée à employer la violence au lieu de la persuasion et de la discussion dogmatique. Et cet emploi de la violence est le signe définitif de l'insuffisance d'une doctrine, puisque la destination du pouvoir spirituel est précisément de suppléer à l'insuffisance de la force purement matérielle qu'emploie inévitablement le pouvoir temporel.

Mais cette résistance du catholicisme a été finalement inefficace, et, au XVIe siècle, la rupture de l'unité catholique a été définitive. Cette rupture s'est graduellement aggravée à mesure que les doctrines théologiques perdaient de leur influence, et que, l'esprit positif prenant une prépondérance croissante, l'on passait de la lutte contre les doctrines théologiques à cette indifférence, si justement signalée par La Mennais comme constituant, au fond, l'état le plus grave et le plus difficile à surmonter, pour ceux qui essaient de revenir et de ramener à l'unité qu'avait réalisée (pendant un temps assez court) le catholicisme au moyen âge.

En contemplant cette décadence graduelle de l'unité catholique du moyen âge, on est frappé du caractère spécial qui lui est propre et que ne présentent pas les révolutions qui ont amené des changements dans l'état religieux des peuples. On voit, d'ordinaire, une doctrine céder graduellement sous l'action d'une autre qui se prépare à la remplacer. Ici, au contraire, le mouvement nous apparaît comme purement anarchique : l'ancien régime religieux se décompose sans qu'aucun autre se présente pour le remplacer; car les diverses hérésies protestantes ne sont, au fond, que des modifications désorganisatrices de l'unité catholique. On comprend dès lors que de grands esprits, frappés d'un tel caractère, se soient violemment rattachés à l'unité catholique, quand même leurs croyances propres étaient à cet égard profondément ébranlées. Ils croyaient ou, du moins, disaient croire, par le sentiment d'une nécessité sociale. Ainsi s'expliquait et se justifiait dans une certaine mesure un système d'hypocrisie qui, par suite, a eu sa légitimité passagère, malgré les graves inconvénients moraux qui résultaient d'un tel état. Cette tendance était, à quelques égards, si inévitable que nous la voyons persister jusqu'à nos jours dans un génie éminent appuyé d'une moralité supérieure, dans Kant qui, repoussant, au nom de la raison théorique, les croyances théologiques comme absolument indémontrables, les accepte néanmoins au nom de la raison pratique, c'est-à-dire de leur utilité morale. Mais tout cela n'a pu prévaloir contre le mouvement irrésistible qui poussait l'entendement humain en dehors de toute théologie.

Le caractère que je viens d'indiquer du mouvement de désorganisation graduelle de l'unité catholique propre au moyen âge tenait à ce que l'évolution positive qui préparait le régime nouveau s'est opérée d'une manière fragmentaire, sur des questions spéciales; ce qui seul

a assuré la réalité et la positivité des conceptions. La coordination en une synthèse n'a pu surgir que lorsque, après une longue évolution qui date de Thalès, l'esprit scientifique s'est enfin étendu aux théories sociologiques et morales. C'est Auguste Comte qui, en réalisant cette dernière révolution scientifique, put coordonner la science en une philosophie pour en faire la base d'une religion, c'est-à-dire d'une doctrine propre à rallier les hommes en les réglant. Il en est de même au point de vue temporel : le régime industriel s'est graduellement étendu sous la prépondérance du régime militaire, qui avait seul le degré de généralité et de coordination sans lequel il n'y a pas de gouvernement possible. Cette coordination manque encore au régime industriel, et, bien qu'il soit au fond de plus en plus prépondérant, il ne peut pas encore remplacer le régime militaire : l'avènement seul du Positivisme pourra réaliser cette coordination nécessaire.

Néanmoins, malgré ce caractère fragmentaire de l'évolution positive au double point de vue temporel et spirituel, ce mouvement développait, dans la théorie comme dans la pratique, des habitudes d'ordre qui limitaient infiniment l'anarchie que la démolition de l'ancien régime semblait rendre toujours imminente. En outre, la formation des grandes nationalités qui succéda à la dispersion politique du moyen âge, constituait une condition d'ordre capitale et un contre-poids croissant aux perturbations produites par la désorganisation de l'unité spirituelle du moyen âge. Une unité pratique, insuffisante à beaucoup d'égards, mais puissante, empêchait le développement d'une anarchie qui aurait été insurmontable si elle avait surgi à la période de dispersion politique du moyen âge. Grâce à toutes ces conditions, l'évolution moderne a pu présenter un ordre, une stabilité de plus en plus grands, au milieu de cette désorga-

lisation croissante de l'unité catholique, réalisée, autant qu'il était possible, à la fin du XIIe siècle et au XIIIe siècle.

Malgré la compensation due au mouvement positif, on éprouve un sentiment pénible en assistant à la démolition graduelle d'un système qui a fait de si grandes choses pour le service de la civilisation, mais dont l'insuffisance mentale, d'ailleurs inévitable, rendait cette démolition absolument nécessaire.

II. *Marche générale de la décadence du régime catholique du moyen âge pendant la période moderne* (1300 à 1789).

Nous allons étudier maintenant d'une manière sommaire la marche générale de la décadence de l'unité catholique du moyen âge, depuis l'origine de l'ère moderne jusqu'à 1789 qui la termine définitivement ; en faisant prévaloir, du moins en France, que le régime théologique n'est plus que d'ordre privé, et que l'ensemble de la vie réelle, personnelle, domestique et sociale ne comporte qu'une direction positive plus ou moins systématique.

Cette évolution dura cinq siècles ; elle présente plusieurs phases dont nous allons indiquer les caractères principaux.

En premier lieu, nous devons opérer une rectification nécessaire sur l'origine de l'ère moderne. On place habituellement cette origine à la prise de Constantinople par les Turcs. Il est singulier qu'on n'ait pas été choqué de l'irrationalité profonde d'une telle conception. On prend, en effet, pour origine d'une évolution propre à l'Occident un événement qui s'accomplit en Orient et un fait qui termine la lente agonie du régime du Bas-Empire. Il est au fond ridicule de prétendre justifier des

conceptions si irrationnelles en elles-mêmes d'après la prétendue renaissance due à quelques traductions grecques dont on a si singulièrement exagéré la portée. L'origine de l'ère moderne doit être comprise dans l'étude de la civilisation occidentale elle-même : l'ère moderne commence évidemment quand le régime propre au moyen âge présente des caractères décisifs de décomposition. La féodalité et le catholicisme donnent, l'une, le caractère temporel, l'autre, le caractère spirituel propres au moyen âge. Or, c'est à partir du commencement du XIVe siècle que cette double décomposition présente un caractère décisif par l'avènement de la dictature royale qui préside à cette double opération. C'est donc à cette époque-là qu'il faut placer l'origine de l'ère moderne. Mais il ne faut pas s'exagérer la valeur de ces dates précises, car, le mouvement social étant continu, ce n'est que par un artifice logique qu'on introduit ainsi les dates fixes nécessaires pour empêcher une indétermination absolue, attendu qu'on peut dans le XIIIe siècle trouver les racines, et cela est nécessaire, de l'évolution propre au XIVe, et que réciproquement, en dehors des résultats acquis, le régime propre du moyen âge se continue à beaucoup d'égards pendant sa décomposition nécessaire. C'est avec de telles restrictions qu'il faut toujours employer les dates dans l'étude d'un mouvement qui, au fond, est continu ; néanmoins la décomposition en phases est un procédé logique absolument nécessaire pour donner à nos conceptions une clarté indispensable.

Cette décomposition graduelle du régime catholique pendant cinq siècles, qui correspond, du reste, à la décomposition temporelle, comme à l'avènement graduel du régime positif, au fond profondément solidaires, comporte trois phases successives : la première ou la *phase spontanée* comprend le XIV et le XVe siècles ; puis la dé-

sorganisation devient systématique et s'accomplit de 1500 à 1789. Elle se partage à son tour en deux phases successives : la deuxième, essentiellement protestante, qui s'étend de 1500 à 1689, date de la révocation définitive de l'édit de Nantes, et la troisième, essentiellement déiste qui va de 1689 à 1789. Nous allons présenter quelques considérations générales sur chacune de ces phases ; car, sans ces considérations générales, il nous serait impossible d'apprécier sainement les types concrets qui se sont manifestés.

C'est une des vues les plus profondes de la philosophie historique d'Auguste Comte d'avoir constaté et conçu l'existence d'une phase spontanée qui a précédé et a dû précéder la désorganisation systématique. Il y a là, du reste, une loi nécessaire ; toute systématisation, au fond, suit toujours et ne précède pas un développement spontané qui lui sert de base, et cette loi est d'autant plus néceesaire qu'il s'agit d'un développement social vaste et compliqué. La démolition doctrinale et systématique du régime catholique du moyen âge, surgie au xvie siècle, a été effectivement précédée d'un mouvement spontané dans lequel le système se décompose par le jeu même de ses propres éléments. C'est ce que l'observation historique constate, mais c'est aussi ce que l'on peut concevoir *à priori* en montrant que l'équilibre du régime propre au moyen âge était profondément instable, plus que cela n'a eu lieu pour aucun des régimes antérieurs de l'Humanité.

Ce régime, en effet, consistait dans un équilibre entre la puissance temporelle essentiellement militaire et la puissance spirituelle coordonnée autour de la papauté. La division des deux pouvoirs n'a été établie entre ces deux puissances que par une sorte d'équilibre passager ; car elle ne tenait nullement à la nature de ces deux puissances. Le pouvoir militaire tend toujours,

en effet, par sa nature même, à une suprématie absolue; et ce n'est que par des circonstances qui ne sont que passagères qu'il accepte une intervention plus ou moins décisive du pouvoir spirituel théologique. Et celui-ci tend aussi à la prépondérance absolue. Quand on parle au nom du Dieu unique, il est presque impossible qu'on ne tende pas à la domination; et cette tendance se manifeste, en effet, dès le XIII[e] siècle. L'équilibre établi entre le pouvoir temporel militaire et le pouvoir spirituel théologique devait donc se rompre inévitablement et amener la prépondérance définitive du pouvoir temporel, lié à la formation des grandes nationalités.

Dans l'ordre temporel, le régime du moyen âge consistait en un équilibre entre la royauté, puissance centrale, et la féodalité, puissance dispersive et locale. L'équilibre à cet égard était instable évidemment, et, après des luttes inévitables, il devait être rompu en faveur de la puissance la plus coordonnée, c'est-à-dire du pouvoir royal. De même, au point de vue spirituel, il y avait équilibre entre la puissance papale et les clergés locaux. La subordination de ceux-ci était évidemment la condition nécessaire de l'unité catholique; mais le caractère subjectif des doctrines théologiques rendait cette subordination précaire, outre les raisons politiques qui poussaient la puissance temporelle à l'altérer et à la détruire, pour mieux lutter contre la puissance papale. L'équilibre du système propre au moyen âge était donc profondément instable, et l'évolution d'une décomposition spontanée était inévitable, autant qu'elle était indispensable à l'avènement du régime positif propre à l'état normal de notre espèce. Cette décomposition spontanée était donc nécessaire, au double sens de ce mot. Présentons maintenant quelques considérations sur ce mouvement, au XIV[e] siècle d'abord, puis au XV[e].

En premier lieu, il faut considérer que deux classes, deux forces sociales ont surgi qui ont assuré, d'une manière définitive, la décomposition du régime catholique du moyen âge, sous la direction de la dictature royale ; ce sont les métaphysiciens et les légistes.

Avant même le xive siècle, l'avènement des universités a constitué une force distincte de la hiérarchie catholique. Les docteurs ont surtout joué un rôle considérable dans les luttes qui, au xve siècle, ont définitivement constitué la nationalisation du clergé français, et le même phénomène a surgi dans le reste de l'Occident avant même que le protestantisme lui donnât une sanction définitive.

Mais les légistes ont joué un rôle plus décisif encore. Ils ont été les agents les plus énergiques de la dictature royale, en faisant la théorie même de cette dictature, dont ils poursuivaient ensuite pratiquement la prépondérance avec une persévérance inébranlable. Ils ont combattu pied à pied la puissance politique et sociale de la hiérarchie catholique; ils ont proclamé et réalisé, dans les détails les plus infimes, l'indépendance du pouvoir royal par rapport au pouvoir papal, et la subordination du clergé national à la royauté.

Le xive siècle s'ouvre, au fond, par la grande lutte de Philippe le Bel contre la papauté. La puissance occidentale de celle-ci est frappée d'une déchéance irrévocable. Philippe le Bel, mort jeune, fut un homme véritablement extraordinaire. Il accomplit cette révolution avec une âpreté et une énergie indomptables. Elle fut, du reste, décisive. Les légistes la systématisèrent et en donnèrent la formule définitive. Cette subordination fut complétée par l'établissement des papes à Avignon ; ceux-ci se trouvèrent ainsi sous la surveillance directe de la royauté française. Cette humiliatiou de la papauté amena, du reste, au xve siècle, le schisme qui en fut une

conséquence directe. Le fameux concile de Constance, en proclamant la prépondérance des conciles sur la papauté, organisa la décomposition intérieure de la hiérarchie catholique ; car cette prépondérance a toujours été invoquée et est restée un argument constant contre la prépondérance papale. Sans doute, les défenseurs de la papauté, et l'éminent de Maistre en tête, ont démontré que, au fond, cela était contraire aux nécessités même les plus élémentaires de l'organisation catholique ; mais cela n'a pas empêché le fait d'exister, et la démonstration des apologistes n'a servi qu'à rendre plus évidente l'importance de la révolution ainsi accomplie.

D'un autre côté les puissantes hérésies, comme celles des hussites, ont mis en évidence l'instabilité profonde du régime catholique propre au moyen âge : ces hérésies ont montré que le protestantisme n'a fait que sanctionner et systématiser une décomposition spontanée ; ce qui donne à cette systématisation un caractère absolument irrévocable.

Ces luttes ardentes de la royauté et du sacerdoce ont contribué à produire une immense révolution sociale et mentale, bien avant que la doctrine révolutionnaire ne la systématisât, à savoir : la liberté d'examen. La royauté surtout, dans ses luttes contre le sacerdoce, s'adressait constamment au public et invoquait son opinion. Ce public était donc de plus en plus mêlé à de pareilles luttes et prenait l'habitude d'intervention constante, d'approbation et de désapprobation ; et ce phénomène se produisait dans l'Occident tout entier à des degrés divers. En outre, les universités et leur enseignement métaphysique disposaient les esprits aux habitudes de critique dissolvante. Le principe fondamental de la liberté d'examen passa dans les habitudes occidentales par deux siècles d'active discussion plus ou moins continue. On voit donc la profondeur de l'évolution révolu-

tionnaire spontanée et la solide base sur laquelle a pu s'appuyer le mouvement protestant.

Néanmoins celui-ci devenait nécessaire, c'est-à-dire aussi inévitable qu'indispensable. Il était impossible, en effet, qu'une désorganisation aussi profonde de l'organisation catholique au moyen âge ne fît pas surgir dans les milieux les mieux préparés une systématisation, du reste facile et liée à de puissants intérêts politiques et économiques; car les biens du clergé, qui avaient été au moyen âge, pour les ordres monastiques surtout, une condition d'action et d'indépendance légitimes, devaient donner lieu à de vives et incessantes convoitises; outre que l'étendue de ces possessions ne se justifiait plus par une véritable utilité sociale et morale, comme cela avait lieu au XIe et au XIIe siècle. Cette décomposition spontanée du régime du moyen âge menaçait la société correspondante de dissolution; une réaction systématique était indispensable pour la tirer de danger et la placer dans un nouvel état d'équilibre, passager sans aucun doute, mais conçu, au fond, comme un intermède. On se stabilisait ainsi dans une situation transitoire; on la coordonnait de manière à éviter les inconvénients d'une décomposition spontanée ; en même temps l'on mettait en évidence l'irrévocable désorganisation du régime ancien, et l'on disposait par là les esprits supérieurs à la conception d'un régime nouveau de l'Humanité. Le mouvement protestant était donc profondément légitime; il surgit dès le commencement du XVIe siècle. Il nous présente, comme je l'ai déjà dit, deux phases successives : l'une, essentiellement protestante, de 1500 à 1689; l'autre, qu'on peut appeler déiste, de 1689 à 1789, jusqu'à la Révolution française.

Le protestantisme accomplit la décomposition définitive de l'unité catholique propre au moyen âge. Nous voyons combien nous sommes, en fait, loin de la pré-

tention du catholicisme à pouvoir réaliser cette religion universelle qui doit un jour réunir tous les hommes sous une foi commune; ce qui, au fond, ne peut appartenir qu'à la science dignement coordonnée. Non seulement le catholicisme n'a jamais pu absorber l'islamisme, mais les croyants les plus audacieux du monde catholique ont dû considérer comme profondément chimérique la prétention de convertir les islamistes. En outre, le catholicisme a dû renoncer même à ramener à l'unité le christianisme byzantin; il a dû se résigner à n'être qu'une religion occidentale; encore cette unité plus restreinte a-t-elle dû, au XVIe siècle, être elle-même abandonnée. L'unité religieuse de l'Occident a été alors définitivement rompue. Une moitié est restée, nominalement du moins, catholique; tandis que l'autre moitié s'en séparait irrévocablement. Le théologisme, bien loin d'être un moyen d'union, est devenu, au contraire, un appareil de division. C'est le mouvement positif, fragmentaire et puissant, qui a, et de plus en plus, maintenu l'unité occidentale. Le rapprochement des diverses parties de l'Occident a tenu, en effet, à leur participation à une évolution commune, industrielle, scientifique et esthétique; c'est sur cette triple base qu'il s'est opéré, au milieu des dissidences croissantes qui résultaient des discussions théologiques; lesquelles produisaient, non seulement des dissentiments théoriques, mais des luttes et des violences terribles qui mettaient en pleine évidence la profonde inanité des prétentions théologiques à être le seul procédé de ralliement des hommes entre eux. Sans doute, les catholiques prétendaient que si les protestants n'avaient pas rompu l'unité, de pareilles luttes n'auraient pas eu lieu. Cela est évident; mais c'était à la doctrine catholique à avoir l'aptitude à maintenir cette union ; et l'expérience a bien prouvé qu'elle ne l'avait pas.

Etudions maintenant les deux phases successives de ce mouvement de décomposition systématique.

La phase protestante commence avec le XVIe siècle. Toutes les tentatives qui avaient précédé Luther avaient échoué, mais elles avaient préparé l'efficacité de la tentative du réformateur. Le succès fut rapide, parce que l'opération était aussi opportune que possible. Un historien ecclésiastique du siècle dernier a dit excellemment : « Ainsi le temps, ce novateur si redoutable, avait insen« siblement tout préparé pour faire échouer contre un « religieux augustin l'autorité de l'Eglise et la puis« sance de Charles-Quint et d'une grande partie des « princes d'Allemagne (1). »

Les trois grandes opérations qui démolirent définitivement, au XVIe siècle, l'unité catholique, furent celles de Luther, de Calvin et des Italiens Socin, l'oncle et le neveu.

L'action de Luther porta surtout sur la discipline ; celle de Calvin sur la hiérarchie ; et celle des Socin sur la foi, puisque la divinité de Jésus-Christ fut définitivement niée, ce qui constituait une transition au simple déisme soi-disant rationnel.

Mais le résultat social définitif fut, au fond, la destruction de l'unité catholique du moyen âge et la décomposition de l'Occident en nationalités religieuses distinctes. L'Allemagne et ses annexes, l'Angleterre et l'Ecosse, eurent des constitutions religieuses non seulement différentes, mais même ennemies. La France, elle-même, par son gallicanisme et aussi par son jansénisme, fut, en fait sinon dogmatiquement, indépendante de la prépondérance papale. Nous sommes loin, comme on voit, de la prétention du catholicisme à devenir une religion universelle.

(1) *Dictionnaire des hérésies*, par l'abbé Pluquet, tome II, page 205. Paris, 1773.

Comme les diverses manifestations religieuses : messe, indulgences, culte des saints, etc., se liaient à des intérêts économiques souvent très importants, puisque ces manifestations religieuses se traduisaient par des dons ou des paiements plus ou moins considérables, les abus de cette sorte étaient devenus extrêmes, surtout pendant les deux siècles de décomposition spontanée. Par suite, les princes avaient des intérêts importants à combattre de tels abus. Aussi, quand Luther, au commencement du XVI[e] siècle, entama sa campagne contre les indulgences, il trouva, d'abord en Saxe, puis chez d'autres princes, un appui dévoué et intense qui tenait à autre chose qu'à de pures convictions dogmatiques. Aussi ces intérêts donnèrent à sa réforme une consistance très grande, car elle se trouvait liée ainsi à des raisons sociales et économiques d'une grande valeur. Les mêmes raisons qui avaient conduit Luther à lutter contre les indulgences proprement dites l'amenèrent bientôt à attaquer la confession, la messe, une partie des sacrements, l'invocation des saints, le purgatoire, etc. Ce vaste et beau système du culte catholique se trouva donc ainsi atteint d'une manière irrévocable, du moins pour une partie considérable de l'Occident. Tout le système de ce culte était basé, au fond, sur une théorie de la justification, c'est-à-dire sur la théorie de la manière dont les mérites de Jésus-Christ pouvaient nous être appliqués pour conquérir la vie éternelle. Aussi, est-ce sur cette théorie que Luther coordonna ses attaques. Si cette coordination ne paraît pas bien nécessaire pour la masse humaine, elle était réellement indispensable pour cette nombreuse minorité de gens, cultivés par l'éducation des Universités et par l'enseignement ecclésiastique, qui constituaient alors la classe théorique. Par conséquent, les théories de Luther, de Calvin furent indispensables pour assurer l'efficacité d'un mouvement de démolition

qui se liait, comme nous l'avons vu, à des nécessités économiques et sociales très importantes.

En suivant avec attention ces discussions, qui, à quelques égards, peuvent paraître oiseuses, puisqu'elles reposent sur des questions absolument insolubles, — à moins d'accepter la révélation, — l'on voit que tout monothéisme conduit nécessairement au fatalisme absolu. Le catholicisme ne l'a évité dans la pratique que par une heureuse inconséquence ; le Positivisme seul peut, en se plaçant au point de vue de la réalité observée, tenir compte de la modificabilité humaine résultant de spéculations mentales, au moyen desquelles s'effectue notre action sur les choses et sur nous-mêmes.

L'équilibre mental et social réalisé par le catholicisme était évidemment, on peut le voir *a priori*, un équilibre véritablement instable : l'hérésie a surgi spontanément dans une telle coordination ; et ce n'est que par des circonstances, au fond, transitoires, que cet équilibre a pu persister, en se liant, comme au moyen âge, à une grande destination sociale et morale. Mais il était impossible que cet équilibre durât : l'expérience l'a démontré d'une manière irrévocable.

Une telle révolution ne devait pas s'arrêter au socinianisme, qui maintenait encore une révélation ; elle devait arriver au simple déisme rationnel, c'est-à-dire fondé sur de prétendues démonstrations ; et c'est ce qui a eu lieu finalement au XVIIIe siècle, non seulement en France, mais aussi, en fait, dans le reste de l'Europe. On en est arrivé alors à une sorte de dieu constitutionnel ; ce dieu étant nécessairement de plus en plus négligé, puisque, après tout, il était exclu en fait de la direction des affaires humaines, les seules qui nous intéressent. Le déisme est devenu ainsi une doctrine essentiellement personnelle, où chacun pense à peu près ce qu'il veut, en vertu de soi-disant démonstrations sur ces questions

inaccessibles, et n'eut plus aucune efficacité quelconque, ni pour la direction de l'homme, et encore moins pour celle de la société. Les catholiques ont sans doute très bien démontré que les croyances théologiques perdaient toute efficacité morale et, par suite, sociale, si elles étaient séparées de la révélation et de l'ensemble des doctrines et des pratiques qu'on avait coordonnées autour d'elle. Ces démonstrations sont, sans aucun doute, irréfutables; mais, en fait, elles n'ont rien empêché. Pendant que s'accomplissait ce grand mouvement de décomposition de l'unité catholique propre au moyen âge, l'émancipation totale qui éliminait tout théologisme quelconque se propageait de plus en plus dans une minorité d'élite et la substitution des conceptions scientifiques qui s'étendaient de plus en plus donnait à cette émancipation une base inébranlable.

La Révolution de 1789 a donné à ce grand mouvement de décomposition qui avait duré cinq siècles une consécration définitive, en proclamant, sous le nom de liberté de conscience, le principe fondamental que les croyances théologiques ne sont plus que d'ordre privé, ou plutôt personnel. Chacun croit ce qu'il veut, à cet égard, sans que personne ait le droit de lui en demander raison. C'est, au fond, la proclamation que ces doctrines n'ont pas d'utilité vraiment appréciable sur la conduite morale et sociale de chacun de nous. Ce principe fut proclamé par la Révolution française, surtout à partir de la Convention ; car la Constituante avait cru devoir témoigner encore à Dieu certaines formes de politesse; je dis de politesse, car elles n'impliquaient, en réalité, rien de véritablement pratique.

Mais, il est bon, pour compléter l'analyse de ce mouvement de décomposition, de faire voir comment, à partir du xvie siècle, il a donné lieu à la doctrine révolutionnaire, qui a été alors nécessaire, c'est-à-dire aussi iné-

vitable qu'indispensable, mais qui constitue maintenant le plus grave danger de l'Occident et spécialement de la France. Cette doctrine a consisté, au fond, à systématiser d'une manière absolue et métaphysique les nécessités passagères du mouvement de décomposition.

Le principe fondamental de toute la doctrine consiste dans la proclamation de ce qu'on a appelé la *liberté de conscience*, ou plutôt de la liberté indéfinie d'examen. Luther et ceux qui l'ont suivi ont d'abord proclamé cette liberté dans certaines limites : ils ont déclaré et fait prévaloir que l'autorité du pape et de l'Eglise pour décider les questions de foi devait être repoussée. Il est vrai qu'ils ont limité le droit d'examen en admettant la révélation des livres saints, dont l'interprétation, ainsi livrée à l'initiative personnelle, devait conduire à des divagations indéfinies, heureusement limitées par les nécessités pratiques, sans quoi notre espèce aurait été définitivement atteinte de folie chronique. Mais le cercle de cette liberté d'examen s'est étendu de plus en plus et, finalement, comme cela devait nécessairement être, elle a été enfin établie d'une manière absolue, et chacun a dès lors été constitué le juge unique et en dernier ressort de ses propres croyances.

Il est curieux, néanmoins, de constater que pendant que la question du libre examen dans l'ordre des questions théologico-métaphysiques avait été ainsi résolue, dans l'ordre scientifique, au contraire, le principe de la liberté absolue de conscience n'était nullement admis, et que personne n'était assez absurde pour ne pas accepter l'autorité des hommes compétents dans toutes ces questions, de plus en plus élevées, accessibles à l'investigation positive. Auguste Comte a établi cela d'une manière irrécusable dans l'admirable critique qu'il a faite, en 1822, de la doctrine révolutionnaire, dans l'incomparable opuscule où la sociologie a été fondée sur

ses bases essentielles et le Positivisme véritablement institué. La foi positive ou démontrable a remplacé de plus en plus la foi théologique ou indémontrable qui n'était plus qu'une conception purement personnelle. De Maistre, du reste, avait, avec sa sagacité habituelle, constaté le phénomène.

« Je ne sais si je me trompe, dit de Maistre, mais « cette espèce de despotisme des savants modernes n'est « propre qu'à retarder la science. Elle repose aujour- « d'hui tout entière sur de profonds calculs à la portée « d'un petit nombre d'hommes. Ils n'ont qu'à s'entendre « pour imposer silence à la foule. Leurs théories sont « devenues une espèce de religion ; le moindre doute « est devenu un sacrilège.

« Le traducteur anglais de toutes les œuvres de Ba- « con, le docteur Show, a dit, dans une de ses notes « dont il n'est plus en mon pouvoir d'assigner la place, « mais dont j'assure l'authenticité : *que le système de* « *Copernic a bien encore ses difficultés.*

« Certes il faut être bien intrépide pour énoncer un « tel doute. La personne du traducteur m'est absolu- « ment inconnue, j'ignore même s'il existe ; il est im- « possible d'apprécier ses raisons qu'il n'a pas jugé à « propos de nous faire connaître, mais sous le rapport « du courage, c'est un héros (1). »

De Maistre, on le voit, n'a pas échappé à l'esprit révolutionnaire.

Mais ce principe décisif de la liberté d'examen a finalement pénétré chez tous les esprits, même les plus sincèrement catholiques. Il rend évidemment impossible toute coordination théologique quelconque. Autour de ce principe, et suivant que les a amenés la marche des événements, d'autres principes sont venus se grouper,

(1) *Soirées de Saint-Pétersbourg*, notes du XIe entretien.

et d'abord celui de l'*égalité;* car l'égalité des intelligences étant proclamée, comment ne pas admettre les autres égalités quelconques. Ce principe, si profondément dangereux, a néanmoins passagèrement servi pour démolir les anciennes inégalités devenues plus ou moins rétrogrades. Il en est de même du principe de la *souveraineté du peuple.* En lui-même, il rend toute société finalement impossible; puisqu'il supprime ce qui fait le vrai caractère de toute souveraineté, qui est de s'imposer aux volontés individuelles en les subordonnant à une fatalité nécessaire dans laquelle doit se mouvoir notre puissance modificatrice sociale ou personnelle. Mais ce principe a néanmoins servi passagèrement à combattre le droit divin des rois. Quoi qu'il en soit, l'avènement graduel de chacun de ces principes et leur prépondérance si évidente montrent la profondeur du mouvement de décomposition du régime de l'unité catholique propre au moyen âge.

Mais, tout en appréciant ainsi la décomposition du catholicisme et finalement du régime théologique, il ne faut pas méconnaître les services rendus pendant cette décadence de cinq siècles et qui ont conduit Auguste Comte à consacrer une semaine tout entière, dans le mois de saint Paul, aux types principaux qui en ont représenté les aspects essentiels.

Il faut, en premier lieu, constater que la résistance, surtout du catholicisme, à une pareille décomposition a maintenu des habitudes et des institutions qui doivent être, non pas supprimées, mais remplacées dans un régime positif; parce qu'elles correspondent à des nécessités de notre nature. Ainsi, par exemple, il est évident que, dans tout régime normal, la culture directe de nos meilleurs penchants et la lutte contre les penchants personnels doivent être maintenues. Or, les problèmes ne se posent en sociologie qu'autant qu'on en donne une

certaine solution. Il était donc indispensable que les habitudes cultuelles fussent maintenues. En outre, les âmes plus préoccupées de la culture morale que de l'action sociale, industrielle ou mentale, trouvaient un abri légitime dans ces institutions morales, surtout catholiques.

En second lieu, le mouvement positif étant fragmentaire et spécial, et portant surtout sur les phénomènes cosmologiques, les théories générales développaient une incomparable anarchie, toujours croissante à mesure que le dogme métaphysique de la souveraineté personnelle s'étendait de plus en plus. Les règles les plus élémentaires de la morale, non seulement domestique et sociale, mais même personnelle, étaient mises en doute. Dans une pareille situation, le catholicisme opposait un mouvement de résistance qui empêchait l'anarchie complète des idées et des sentiments. L'on doit même regretter aujourd'hui que cette résistance soit de plus en plus faible et insuffisante; le Positivisme n'ayant encore que trop imparfaitement surgi pour opposer une barrière suffisante à l'anarchie intellectuelle et morale qui nous déborde. On en a vu un exemple mémorable dans la résistance insuffisante que le catholicisme a opposée à la lutte de la métaphysique contre l'indissolubilité du lien conjugal. Du reste, cette anarchie est frappante à tous les yeux et commence à inquiéter les esprits les plus optimistes. Ce qui se passe sous nos yeux, spécialement en France, montre bien l'utilité du mouvement de résistance que le catholicisme a opposé au mouvement purement révolutionnaire. C'est le sentiment profond de cette utilité qui a poussé Auguste Comte à la conception de l'alliance religieuse sous la présidence positiviste, dont il a développé le plan dans son *Appel aux Conservateurs*. Ce projet était une conception organique importante, sans qu'on doive

se faire aucune illusion sur sa réalisation prochaine; car cette alliance religieuse suppose un degré de prépondérance positiviste qui est loin d'être atteint encore.

En troisième lieu, enfin, l'appréciation de ce mouvement de résistance doit conduire, en sociologie, à une théorie analogue à celle de la mécanique rationnelle sur le rôle des forces passives, non seulement au point de vue statique, mais aussi au point de vue dynamique. Il est certain que les forces actives se développent par les résistances; celles-ci jouent donc ainsi un rôle direct. Mais elles jouent aussi un rôle indirect en dynamique, car le principe qu'un système ne peut déplacer par lui-même son centre de gravité se trouve avoir, en sociologie, une application encore méconnue et qui exige de nouvelles méditations. J'y reviendrai dans l'appréciation des principaux types de la digne décadence du catholicisme.

Mais il y a un point de vue plus profond encore et plus méconnu. Auguste Comte a démontré, et c'est là un caractère essentiel de sa découverte de la loi des trois états, que la théologie a été absolument nécessaire à l'évolution de notre espèce. Elle a constitué une théorie sans laquelle notre évolution mentale n'aurait pu véritablement s'accomplir. La théologie a été non seulement un moyen de liaison de nos divers moyens d'observation, ce qui est déjà capital, mais aussi un moyen de découvertes. Or, ce privilège n'a pas cessé pendant la période révolutionnaire, devenue caractéristique à partir du XIVe siècle.

Sans doute, ce glorieux privilège de la théologie tend nécessairement à s'affaiblir, à mesure que la doctrine positive s'empare de plus en plus du domaine moral et social. Il n'en a pas moins joué un rôle considérable que nous apprécierons avec soin.

On comprendra donc par ces explications, sommaires mais suffisantes, comment il est indispensable d'apprécier un mouvement de résistance, opéré surtout par le catholicisme, à la désorganisation du régime théologique qui avait atteint, au moyen âge, sa plénitude nécessaire.

III. *De la semaine consacrée à Bossuet et aux principaux types de la digne décadence du régime catholique du moyen âge.*

Nous allons maintenant poser les principes généraux de l'appréciation des principaux types propres à cette décadence du régime catholique du moyen âge.

D'après la théorie que nous venons d'indiquer sommairement d'une manière abstraite, il est évident que la résistance opposée à la décomposition du régime du moyen âge a eu des effets vraiment utiles et même nécessaires. Il est donc légitime d'honorer les types les plus éminents de cette résistance. Quoique inférieurs nécessairement aux grands types qui ont présidé au mouvement ascendant de ce régime, ils ont néanmoins rendu des services assez considérables pour qu'ils doivent être honorés par les esprits placés au point de vue convenablement relatif, sans être arbitraire, de la science sociale. Il y a dans une telle appréciation des côtés souvent difficiles et délicats parce que certaines natures véritablement supérieures n'ont pas produit tous les effets qu'elles comportaient à cause de la situation sociale qui les a déprimées plutôt qu'excitées et agrandies. Auguste Comte a placé Bossuet à la tête de la semaine consacrée aux divers types de la digne décadence. Nous allons reproduire cette semaine en donnant la date de la naissance et de la mort.

1° *Saint François-Xavier*, né le 7 avril 1506, mort le 2 décembre 1552, à 46 ans.

Saint Ignace de Loyola, né au château de Loyola, dans le Guipuscoa, en 1491, mort à Rome le 31 juillet 1556, à 65 ans.

2° *Saint Charles Borromée*, né en octobre 1538, et mort le 11 novembre 1584, à 46 ans.

Frédéric Borromée, cousin du précédent, mort en 1632.

3° *Sainte Thérèse*, née à Avila le 28 mars 1515, morte le 15 octobre 1582.

Sainte Catherine de Sienne, née à Sienne en 1347, morte à Rome le 29 avril 1380.

4° *Saint Vincent de Paul*, né dans le diocèse de Dax le 24 avril 1576, et mort à Paris le 26 septembre 1660, à 84 ans.

L'abbé de l'Epée, né en 1712, mort en 1789, à 77 ans.

5° *Bourdaloue*, né à Bourges le 20 août 1632, et mort en 1702.

Claude Fleury, né à Paris le 6 décembre 1640, mort le 14 juillet 1723, à 83 ans.

6° *W. Penn*, né à Londres en 1644, mort en 1718.

G. Fox, né à Dreton, dans le comté de Leicester, mort en 1682.

7° *Bossuet*, né à Dijon le 27 septembre 1627, mort à Paris le 12 avril 1704, à 74 ans.

Ces types ont été choisis de manière à représenter tous les aspects véritablement distincts de l'évolution correspondante ; et ce sont ceux qu'Auguste Comte a considérés comme les types les plus éminents et aussi les plus efficaces des divers aspects d'une telle évolution. Il résulte de là qu'il peut y avoir eu des types plus éminents que ceux qu'Auguste Comte a placés dans son calendrier ; mais le point de vue qu'ils représentent se trouve déjà représenté par des hommes qui ont eu ou

plus d'efficacité ou plus de valeur qu'eux-mêmes, relativement à l'aspect qu'il s'agit de représenter concrètement. Ce n'est donc pas la valeur absolue et intrinsèque des divers types qui est appréciée, mais bien leur valeur relative à la fonction sociologique remplie ; quoiqu'il faille tout au moins indiquer la portée de la valeur intrinsèque de chaque type. Aussi, ces appréciations sont-elles fort complexes et très délicates. Le problème de l'appréciation d'un grand type de l'Humanité est donc un problème complexe et difficile.

Auguste Comte a consacré cette semaine à *Bossuet*. Outre que celui-ci a été le type honorable et éminent d'un digne évêque de la décadence, il représente aussi le rôle de la doctrine théologique en décadence dans son action utile et efficace pour notre évolution mentale. Deux aspects principaux se trouvent donc combinés dans ce type supérieur.

Saint François-Xavier et saint Ignace de Loyola sont les deux types connexes de la résistance au mouvement anarchique de décomposition du régime théologique du moyen âge, en même temps que l'effort remarquable, quoique avorté, pour rétablir la prépondérance de la papauté catholique, en coordonnant sous un nouvel aspect toutes les diverses fonctions qui lui appartenaient légitimement dans sa plénitude.

Saint Charles Borromée et son cousin Frédéric Borromée représentent les deux types de la réformation épiscopale pour corriger les abus que deux siècles d'anarchie spontanée avaient fait surgir.

Ce qui caractérise le catholicisme, c'est, comme nous l'avons souvent dit, l'organisation directe de la culture morale en dehors de la destination sociale qui n'a jamais été qu'indirecte. Cette culture tend donc toujours vers le développement d'un mysticisme plus ou moins exagéré. Sainte Thérèse et sainte Catherine de Sienne en sont

deux types caractéristiques pendant la période de décadence qu'il s'agit de représenter et d'honorer.

Une des fonctions propres au catholicisme, c'est l'ensemble des efforts effectués pour améliorer le sort des malheureux, des pauvres et des déshérités, tant au point de vue physiologique et individuel qu'au point de vue sociologique. C'est cet aspect que représentent saint Vincent de Paul et l'abbé de l'Epée. En outre, dans saint Vincent de Paul, le caractère se lie à un effort énergique pour la réformation du clergé proprement dit.

Bourdaloue et Claude Fleury représentent deux types de la culture mentale de l'évolution catholique dans sa décadence, au point de vue de la prédication et de l'histoire. Ces deux types complètent le type de Bossuet.

Enfin W. Penn et G. Fox sont les deux types de ce que le christianisme proprement dit, en dehors du catholicisme, a offert d'original et de digne dans cette grande période de décadence.

Ceci nous conduit à examiner cette question : pourquoi tous les types de la période de décadence sont empruntés essentiellement au catholicisme et pourquoi Auguste Comte a éliminé les types purement protestants.

Pour cela, il faut remarquer qu'Auguste Comte n'a éliminé que les théologiens protestants et qu'il a fait au contraire aux hommes d'Etat du protestantisme une part considérable dans le calendrier positiviste ; cela se comprend facilement. Quoique la démolition protestante fût nécessaire, c'est-à-dire aussi inévitable qu'indispensable, il faut reconnaître néanmoins qu'elle ne supposait aucune élévation d'esprit, ni aucune haute élévation morale, si ce n'est certaines qualités de caractère. Aussi on comprend très bien qu'Auguste Comte n'ait placé dans le calendrier positiviste ni Calvin, ni Luther,

ni aucun des types analogues. Mais c'est bien différent pour les hommes d'Etat. Le mouvement protestant créait des situations ayant leurs avantages et leurs inconvénients, et les hommes politiques ont su utiliser les uns et diminuer ou annuler les autres. Aussi occupent-ils, dans le mois de Frédéric consacré aux hommes d'Etat, une position considérable, puisque deux semaines leur sont essentiellement consacrées, celle de Cromwell et celle de Guillaume le Taciturne.

Nous voyons dans Cromwell un homme d'Etat prodigieux qui est parvenu à faire de la partie la plus avancée, c'est-à-dire à quelques égards la plus anarchique, la base d'une puissance militaire vraiment admirable. Les soldats de Cromwell, avec les plus hautes qualités du courage et de la discipline, montraient d'éminentes aspirations à la fois morales et sociales. L'armée de Cromwell est un des plus beaux phénomènes de l'histoire ; et c'est en ce cas-là qu'on peut voir surtout la vérification concrète de ce que je disais tout à l'heure : la possibilité, pour un grand homme d'Etat, d'utiliser un mouvement qui semble d'abord et qui, logiquement, est purement anarchique.

Des observations analogues, quoique moins décisives, s'appliquent à la semaine consacrée à Guillaume le Taciturne, et aux grands hommes dont il est le type, comme Guillaume III, Gustave-Adolphe, Barneveldt, Ruyter et de Witt. Guillaume le Taciturne et les hommes d'Etat hollandais du calendrier positiviste, en utilisant l'action protestante, ont constitué cette merveilleuse nationalité hollandaise qui a joué un si grand rôle dans l'histoire ; tandis que les Belges proprement dits, faute du ferment protestant, n'ont pu conquérir leur indépendance.

Du reste, il faut remarquer à cet égard que la civilisation moderne de l'Occident repose essentiellement sur la combinaison de l'Angleterre (dont je ne sépare pas

l'Ecosse), nation protestante, avec la France, nation catholique mais ayant reçu un certain ferment protestant. Il est possible, comme le voulait Auguste Comte, que la conversion au Positivisme aura lieu, au point de vue des masses surtout, chez les populations catholiques ; mais il est certain qu'il n'en est rien pour la période de fondation dans laquelle le mouvement doit être dirigé par des minorités d'élite, et ici encore, dans ce cas capital, le mouvement essentiel consiste dans la combinaison de la France et de l'Angleterre.

On comprend maintenant pourquoi Auguste Comte n'a pas mis dans son calendrier de types de docteurs protestants; parce que, dans la décadence du régime du moyen âge, les propriétés organiques du théologisme, considérées sous les divers aspects que j'ai précédemment indiqués, appartenaient nécessairement à l'admirable organisation catholique, qui a reçu au concile de Trente tout le degré de réformation dont elle était susceptible sans disparaître.

Néanmoins Auguste Comte a fait à cette règle naturelle et si légitime une seule exception, en plaçant dans la semaine de Bossuet les deux types principaux de la secte des quakers, G. Fox et W. Penn. Cette secte, en effet, représente sous forme chrétienne et se déduisant logiquement du christianisme proprement dit, c'est-à-dire de l'Evangile, une aspiration, utopique sans aucun doute, mais intense, vers certains aspects de l'état normal. C'est cette appréciation délicate que nous devons accomplir. Mais d'abord disons quelques mots sur les deux fondateurs.

G. Fox, le vrai fondateur de la secte des quakers, naquit à l reton, dans le comté de Leicester, et mourut en 1681. Il était cordonnier de son état. Cette profession, il faut le remarquer en passant, a fourni beaucoup de représentants au mouvement révolutionnaire. Le métier

comporte, en effet, la méditation solitaire avec l'exécution des travaux professionnels. En méditant sur l'Evangile, et en poussant jusqu'à sa dernière conséquence le principe de la souveraineté personnelle de l'individu, restreint néanmoins dans les limites de la révélation chrétienne déposée surtout dans l'Evangile, il fut conduit à se considérer comme un prophète choisi par Dieu pour faire triompher le véritable christianisme. Il poussa logiquement le principe protestant jusqu'à sa dernière limite. Il admit que chaque individu pouvait recevoir l'inspiration de l'Esprit-Saint, que les fidèles réunis entre eux devaient attendre une telle inspiration et que, l'ayant reçue, ils devaient communiquer aux autres cette inspiration supérieure.

Il est curieux de constater que le mouvement de décadence du système catholique du moyen âge reproduit avec la même rapidité et en sens inverse le mouvement ascendant. On voit graduellement la discipline, la hiérarchie, le dogme, que le catholicisme avait lentement construits, être successivement éliminés. Enfin l'on arrive, chez les quakers, à l'extrême limite, à partir de laquelle on tombe dans le simple déisme et l'indifférence théologique. G. Fox, en effet, revient purement et simplement à l'Evangile lui-même, conçu comme émané de Dieu, les fidèles pourront, à l'exemple de saint Paul, recevoir une révélation directe.

Fox prêcha, comme Jésus, dans tous les lieux publics, s'adressant surtout aux pauvres et aux petits. Les Cromwéliens s'inspiraient surtout de la Bible, énergique et vigoureuse, les quakers de l'Evangile, tendre et miséricordieux. Cromwell, tout en réprimant certains excès révolutionnaires propres à une doctrine si naturellement anarchique, traita néanmoins G. Fox, au fond, avec beaucoup de tolérance. Mais la doctrine n'aurait pu avoir une action sociale bien étendue si elle n'avait

pas eu l'appui d'individus appartenant aux classes disponibles et cultivées. C'est ce qui eut lieu surtout par l'adhésion de W. Penn.

W. Penn naquit à Londres en 1644, et mourut en 1718. Son père, vice-amiral, lui laissa une fortune considérable : le gouvernement de Charles II était son débiteur. Il apporta, outre l'instruction, tout le poids d'une pareille situation qui lui permit de propager la doctrine à l'extérieur, surtout en Hollande. Charles II, pour s'acquitter, lui donna la possession, à lui et à ses successeurs, d'une portion de l'Amérique septentrionale qui a reçu le nom de Pensylvanie. Penn en fit une sorte de colonie des quakers, quoiqu'il y reçût, avec une pleine tolérance chrétienne, les sectes théologiques quelconques. Jacques II montra beaucoup de sympathie pour Penn. Jacques II, qui était fervent catholique, voulait obtenir pour sa religion la tolérance et la liberté de conscience, qui est, en réalité, la base préliminaire, mais passagère, permettant d'arriver au gouvernement. Mais toutes les sectes protestantes, y compris les quakers, ne furent point trompées par une telle politique ; et la ligue contre Jacques II fut complète, les quakers préférant la domination anglicane à celle du catholicisme, qu'ils considéraient comme implacable. Il est intéressant d'apprécier cette extrême limite de la manifestation chrétienne, où nous pourrons voir, expérimentalement, la portée comme la profonde insuffisance d'une synthèse qui repose essentiellement sur le sentiment, sans tenir compte des lois fatales et nécessaires de notre nature comme de notre situation cosmologique et sociologique.

La synthèse qui consiste à proclamer et à poursuivre directement la prépondérance de l'altruisme sur l'égoïsme en dehors des nécessités fatales qui nous dominent, présente le moins d'inconvénients et le plus d'avantages dans la recherche de notre propre perfectionnement.

Ainsi les quakers, comme Jésus, prêchèrent la charité et le dévouement, d'une manière absolue sans doute, mais qui déterminait d'utiles efforts d'amélioration personnelle. Il faut cependant remarquer que, si la pratique fait spontanément une part très suffisante à la personnalité, néanmoins un problème capital de la morale consiste à faire systématiquement cette part. C'est là une des théories les plus importantes et des plus délicates de la morale positive, et c'est la théorie des fonctions composées du cerveau que j'ai développée dans mes cours qui permet d'arriver au principe général de cette systématisation.

Toute fonction composée du cerveau se compose d'un élément intellectuel qui indique l'objet individuel ou collectif auquel s'attache l'impulsion sentimentale ; mais cette dernière elle-même est une fonction composée de deux ou plusieurs fonctions simples. En supposant pour plus de simplicité une fonction composée de deux impulsions simples, dont l'une est égoïste et l'autre altruiste, l'élément égoïste donne une intensité nécessaire, et l'impulsion altruiste lui donne le caractère moral et social indispensable. La règle générale qui doit gouverner normalement cette composition de deux forces cérébrales élémentaires consiste en ce que l'élément égoïste ne doit recevoir que le degré d'intensité qui permet la suffisante combinaison avec l'impulsion altruiste. Ainsi, par exemple, je prends cette fonction composée du cerveau, le respect de soi-même : il est certain que la base en est l'orgueil ou cette disposition qui nous porte à nous mettre au-dessus des autres ; mais, quand cet orgueil se combine avec la vénération ou le respect, il donne lieu au respect de soi-même ; en admettant cet autre grand principe que les fonctions altruistes qui se rapportent aux autres peuvent et doivent aussi se rapporter à nous-mêmes. Ainsi la vénération par laquelle nous nous subordonnons volontai-

rement, et par laquelle nous respectons les autres, s'applique parfaitement à nous, et nous arrivons à nous respecter nous-mêmes.

Mais il est évident que les doctrines théologiques ne pouvaient pas arriver à une telle théorie qui suppose, d'un côté, la conception de fonctions distinctes irréductibles, égoïstes et altruistes, et, de l'autre, leur siège dans le cerveau. Les réformateurs purement moraux proclamaient donc la domination absolue de l'altruisme, laissant à la pratique le soin d'introduire des coefficients de défalcation, inévitables du reste. Dans cet ordre de réformation morale, les quakers insistèrent sur un point qui me paraît d'une haute importance, à savoir : la simplicité et la modestie de la vie. De nos jours, il est bien nécessaire d'appuyer sur une telle indication; car l'idéal social me paraît devoir être la simplicité de la vie matérielle combinée avec la haute culture intellectuelle et morale. Sans un tel idéal, le problème que l'on appelle de nos jours la question sociale ne me paraît pas même abordable.

Au point de vue sociologique, l'insuffisance des solutions inspirées par le cœur apparaît avec plus d'évidence. Les lois sociologiques qu'on y néglige reprennent avec une force irrésistible leur prépondérance nécessaire. C'est ce qui a lieu dans la question de la guerre. Les quakers réprouvent la guerre d'une manière absolue ; ce qui ne l'a pas empêché d'avoir été et d'être encore. Il n'est pas permis au chrétien de résister au mal, ou de faire la guerre, ou de combattre dans aucun cas ; d'abord parce que Jésus-Christ nous commande d'aimer nos ennemis et que saint Paul ne permet que l'emploi des armes, non pas charnelles, mais spirituelles ; enfin, parce que le christianisme prescrit de résister à nos penchants personnels au lieu de nous y abandonner, comme cela a lieu dans la guerre. Ils citaient, en outre, un grand

nombre de textes d'après lesquels le chrétien ne doit pas combattre et doit se soumettre. Mais quand on considère la réalité effective des choses, l'on voit combien elle est contraire à ces émotions affectives. Il y a donc une opposition directe entre cette impulsion de nos sentiments altruistes et la réalité objective, réalité qui résulte des impulsions de notre nature et des nécessités de notre situation. Les démocrates français n'ont fait au fond qu'adopter les conceptions des quakers en supprimant la révélation théologique. Sans doute, la différence avec le Positivisme est, à cet égard, caractéristique. Le Positivisme, au contraire, et c'est une des premières lois découvertes en 1822 par Auguste Comte, même avant celle des trois états, constate que le régime primitif et nécessaire de l'Humanité, c'est la guerre et la conquête; et que l'aboutissant final est le régime industriel et pacifique. On voit, dès lors, la différence profonde d'une doctrine qui tient compte des lois effective des phénomènes sociaux, au lieu de les méconnaître ou de les oublier sous une impulsion sentimentale. Dès lors, dans chaque situation et chaque époque, tout en cherchant l'adoucissement des guerres dans leur intensité et leur durée, on tient compte des fatalités sociologiques qui n'ont pas permis encore l'avènement du régime industriel qui constitue l'aboutissement d'une dure et pénible évolution. Néanmoins il était utile, dans le calendrier positiviste, de représenter ces aspirations sentimentales afin d'en montrer l'utilité modificatrice, même dans des manifestations qui restaient au fond purement utopiques.

Comme je l'ai expliqué, la semaine de Bossuet est consacrée surtout aux types catholiques qui représentent ce qu'a d'organique dans sa décadence le régime théologique réellement systématisé.

Saint Charles Borromée représente le mouvement de

réformation sacerdotale du catholicisme au xvie siècle. Saint Charles Borromée naquit en octobre 1538, et mourut le 11 novembre 1584 à l'âge de 46 ans. Il était neveu du pape Pie IV. La révolution protestante poussa le catholicisme à coordonner enfin les aspirations catholiques vers une réformation nécessaire. Le concile de Trente fut le grand procédé par lequel le catholicisme posa toutes les bases d'une réformation qui fut, au fond, efficace, et qui donna au catholicisme dans sa période de décadence à la fois plus de dignité et d'efficacité. Ce célèbre concile qui dura a peu près une dizaine d'années, jusqu'à 1553, soumit la discipline, la hiérarchie, la morale et le dogme à un examen scrupuleux. Au point de vue dogmatique, il établit la parfaite cohérence de toutes les parties de ce grand édifice ; au point de vue de la discipline, il posa des principes qui pénétrèrent graduellement dans les faits. Pour le sacerdoce, le concile comprit parfaitement que les évêques devaient être ramenés à l'exercice rigoureux de leur fonction épiscopale. Il prescrivit aux évêques, en premier lieu, l'obligation de résider dans leur siège épiscopal et d'y exercer toutes les fonctions spéciales qui incombent à l'évêque : tenue de synodes, prédications, enseignement des fidèles. Il est clair que la résidence était la condition nécessaire d'une pareille réformation. Deux réformes indispensables, connexes aux précédentes, furent la rédaction des catéchismes et la fondation des séminaires. Ce fut une idée vraiment supérieure que celle qui consista à résumer en une courte exposition par demandes et réponses l'ensemble de la doctrine. Erasme est le premier, je crois, qui, en 1521, conçut et réalisa une pareille idée adoptée par le concile de Trente ; et l'on peut dire qu'il y eut là un type que toute les doctrines quelconques ont cherché à imiter. Auguste Comte a placé dans la bibliothèque positiviste le catéchisme de Montpellier qui est un véritable modèle.

Je crois qu'un travail spécial est nécessaire sur ce grand sujet que je me contente ici d'indiquer. Par l'établissement des séminaires, on organisa une préparation du sacerdoce catholique qui lui était nécessaire, non seulement pour l'accomplissement de sa fonction, mais aussi pour pouvoir lutter contre l'instruction plus forte des ministres protestants. Saint Charles Borromée, neveu de Pie IV, joua à ce sujet un double rôle : 1° en agissant sur le concile de Trente, grâce à sa parenté avec le pape ; 2° en appliquant lui-même, avec une persistance et un dévouement admirables, les réformations qu'il avait fait adopter. Il pratiqua la résidence, la prédication, l'action constante sur son clergé ; et enfin donna l'exemple continu d'une vie profondément morale, en accomplissant effectivement tous les devoirs d'un véritable évêque.

Son cousin, *Frédéric Borromée,* qui mourut en 1632, et qui, comme saint Charles, fut archevèque de Milan, marcha dans la voie tracée par son éminent prédécesseur. Manzoni, dans *les Fiancés,* nous a tracé de lui une belle idéalisation esthétique. A cet égard, il faut constater néanmoins que le catholicisme attend encore son idéalisation esthétique. Sans doute l'*Imitation de Jésus-Christ* est un incomparable poème sur la nature humaine, où se résument les observations et les expériences du catholicisme sur ce grand sujet ; mais le côté social en est complètement absent. A mon avis, un poème sur le catholicisme, quand il pourra être tenté par un homme supérieur bien préparé, devra prendre pour époque la fin du XIe et le commencement du XIIe, où apparaît la plénitude complète de ce grand système.

Si saint Charles Borromée représente la réformation épiscopale, *sainte Thérèse* et *sainte Catherine de Sienne* sont des types du mysticisme chrétien normal, c'est-à-dire de la culture directe de nos émotions et de nos pen-

chants, en tant qu'ils sont séparables de la destination sociale et se rapportent à la poursuite du salut éternel.

Nous allons présenter quelques considérations sur cette vie mystique proprement dite, dont la forme théologique a constitué une véritable expérimentation. Dans les deux types choisis par Auguste Comte, nous voyons cette vie mystique, aussi exclusive qu'elle puisse l'être, conduire à de véritables hallucinations. Nous y voyons encore un second caractère, l'existence, chez les mystiques, de la révélation directe. Le catholicisme l'avait sagement restreinte et les restrictions qu'il y a apportées étaient aussi sages que progressives; car elles tendaient à diminuer le rôle de l'esprit théologique, que la possibilité des révélations directes aurait singulièrement développé. Par ses antécédents mêmes, le catholicisme ne pouvait pas supprimer absolument, ni nier la possibilité de ces révélations; néanmoins la papauté, avec sa haute sagesse pratique, a tâché de les réduire au minimum.

Le mysticisme, conçu d'une manière systématique, consiste, au fond, à cultiver directement nos penchants et nos émotions, en tant que cette culture est indépendante de l'activité proprement dite, et qu'elle repose sur l'ensemble des pratiques cultuelles. Le mysticisme présente de véritables dangers, car il développe nécessairement, à un haut degré, la vanité et l'esprit critique. Ceux qui participent peu à la vie objective ne sont pas exposés aux inévitables imperfections qu'elle détermine; car elle suppose toujours une intervention nécessaire de la personnalité sans laquelle la vie réelle ne peut exister. Le mysticisme a pour premier effet de développer la vanité, chez ceux qui, ne faisant rien ou pas grand'chose, aperçoivent facilement les imperfections de ceux qui réalisent. En outre, les mystiques s'attribuent naïvement les vertus qu'ils s'efforcent de con-

quérir; quoique la véritable vertu consiste toujours dans les réalisations pratiques. Ces inconvénients sont propres tout aussi bien au Positivisme qu'au catholicisme; ils tiennent à la séparation de la culture morale de la pratique proprement dite, quand cette culture morale s'accomplit par un ensemble de procédés cultuels. On doit donc y veiller avec soin. Mais le Positivisme, en vertu de sa réalité, d'un côté, de son caractère profondément social, de l'autre, en viendra plus facilement à bout que le catholicisme, dont la doctrine est, au fond, directement personnelle, puisque chacun y poursuit son salut éternel. Ce salut éternel s'obtient surtout en ne péchant pas, ce qui est d'autant plus facile qu'on agit moins, et en priant, la prière suffisant pour nous lier plus directement à Dieu.

Il faut néanmoins reconnaître que, dans l'organisation catholique, les types mystiques vraiment élevés ont créé à leur époque une force morale qui a été souvent sagement utilisée par la puissance ecclésiastique, surtout papale. C'est ce que permettent de vérifier les deux types éminents de sainte Catherine de Sienne et de sainte Thérèse.

Sainte Catherine naquit à Sienne en 1347 ; elle était fille d'un teinturier; elle mourut à Rome, le 29 avril 1380, à l'âge de 33 ans. Elle fut canonisée par le pape Pie II en 1461.

A l'âge de vingt ans, elle se livra complètement à la vie religieuse. Elle entra dans l'institut des sœurs de la Pénitence de saint Dominique. Raymond de Capoue, frère prêcheur, qui depuis devint général de l'ordre, fut son confesseur et plus tard son historien. Elle se livra aux plus grandes austérités et à la vie purement contemplative, sous le contre-poids des exercices pratiques dont saint Benoît avait si admirablement compris le rôle nécessaire. Elle arriva bientôt à un état normal

d'hallucination, à un état purement extatique où elle eut des visions directes de Jésus-Christ, et des révélations. Jésus-Christ lui apparut avec sa mère. Il l'épousa solennellement en lui mettant au doigt un anneau qu'elle garda toujours, mais que, du reste, elle voyait seule, comme l'observe naïvement son confesseur. Elle acquit ainsi une haute réputation de sainteté et fut, par conséquent, à cause de cela, une force morale. Cet état cérébral exalté ne l'empêcha pas d'avoir simultanément un sens exact des réalités; et elle fut employée par les Florentins et par le pape Grégoire XI, et surtout par Urbain VI.

Le pape Grégoire XI, qui est le dernier pape qui ait siégé à Avignon, était en lutte violente avec les Florentins; ces luttes étaient envenimées par l'éloignement où se trouvait le pape de l'Italie et de son domaine temporel. Les Florentins, excommuniés et subissant les graves conséquences pour leur commerce de cette excommunication, envoyèrent sainte Catherine auprès du pape pour ménager un accord et, quoique la mauvaise foi des Florentins rendît cet accord peu stable, néanmoins il y eut adoucissement dans ces luttes. En 1376, Grégoire XI, vivement sollicité de revenir en Italie et menacé d'un antipape, se rendit enfin à Rome malgré l'inévitable opposition du roi de France. Mais la décision du pape Grégoire XI, qui était sage au fond, n'était pas suffisamment stable, et il penchait vers un retour à Avignon. A sa mort, en 1378, un Napolitain, arrivé à la papauté sous le nom d'Urbain VI, réalisa ce retour définitif à Rome, mais il eut à lutter contre une forte opposition, celle surtout des cardinaux français, appuyés par la France. Il eut, comme on sait, recours pour triompher à une opération décisive : il fit mettre à la question des cardinaux.

Sainte Catherine de Sienne était sagement partisan

de ce retour nécessaire de la papauté à Rome, après un éloignement qui avait duré deux générations, et elle prêta au pape Urbain VI un concours très dévoué et efficace; Urbain VI utilisant auprès des cardinaux comme du public la haute autorité morale qui résultait de la réputation de sainteté de sainte Catherine.

Sainte Thérèse nous offre un type plus complet et, au fond, plus connu de la véritable vie mystique. C'est ce qu'il nous reste à exposer sommairement.

Sainte Thérèse est née à Avila, en Espagne, le 28 mars 1515, et elle mourut, dans le couvent de Alba de Zorms, le 15 octobre 1582; elle fut béatifiée, en 1622, par Grégoire XV. Sa fête est célébrée le 15 octobre, anniversaire de sa mort. Née de parents nobles et pieux, elle montra de bonne heure de grandes dispositions pour la vie mystique; du reste, nous devons à elle-même une histoire de sa vie extrêmement intéressante et contenant à la fois l'histoire de son âme et celle des divers événements de son existence. Elle perdit sa mère d'assez bonne heure, et son père, qui était un homme sage et prudent, la plaça dans un couvent de la ville. La lecture des lettres de saint Jérôme exerça sur elle une grande action, et, malgré l'opposition de son père, elle prit le voile le 2 novembre 1533, à l'âge de dix-huit ans, dans le couvent de l'Incarnation d'Avila, de l'ordre du Carmel. Elle fut sujette à quelques graves maladies, mais elle se livra, malgré cela, avec une ardeur croissante, à la vie religieuse.

Son existence nous présente une double phase qu'il est bien important de caractériser. D'un côté, elle se livre à la vie intérieure proprement dite, qui consiste pour elle dans un effort continu pour s'absorber dans la contemplation de Jésus-Christ et dans une sorte d'identification qui en est comme la limite extrême. Mais, d'un autre côté, elle se livra avec une grande

activité à la réformation de son ordre monastique par la fondation de nouveaux couvents de femmes et aussi de quelques couvents d'hommes institués sous son inspiration. Elle nous a laissé un récit fort détaillé de chacune de ces fondations qui commencèrent à partir de 1562; elles constituèrent ce qu'on a appelé les Carmes déchaussés, parce que, comme symbole matériel de réformation, elle réduisit leur chaussure à de simples sandales. Sainte Thérèse débuta par la fondation du couvent de Saint-Joseph à Avila; elle avait pour ce saint une dévotion spéciale.

L'action de sainte Thérèse se lie donc au mouvement de réformation entrepris par le catholicisme au XVIe siècle, dont le concile de Trente fut l'expression systématique et qui se continua au XVIIe, surtout par les travaux de saint Vincent de Paul. Mais tous ces travaux, quelque utiles et honorables qu'ils fussent, portent néanmoins le caractère de la décadence; il y a de grands efforts sans résultat décisif ni surtout durable.

Le grand mouvement intellectuel et pratique a porté l'Humanité dans une direction tout autre. La culture morale directe, au lieu d'être en rapport avec un tel mouvement, ce qui n'est possible que de nos jours, reste théologique et rétrograde et n'a d'autre efficacité, au fond, que de maintenir le problème sans pouvoir en donner une solution positive en harmonie avec les nécessités d'une situation bien différente de celle qui existait à l'époque où le catholicisme surgit.

Les couvents de femmes correspondaient, sans aucun doute, à certaines conditions économiques des classes moyennes et nobiliaires, en offrant un refuge à beaucoup de personnes placées dans des conditions économiques qui leur rendaient la vie vraiment difficile. Une vie en commun et nécessairement très modeste, surtout après la réforme, rendait possible l'existence matérielle

qui eût été, sans cela, peu supportable. De nos jours même, ces conditions agissent pour beaucoup d'âmes chez lesquelles il y a disproportion entre les aspirations, soit morales, soit aussi personnelles et les moyens matériels; mais aucune grande destination sociale ne se lie plus à la vie monastique dans cette période finissante de son action.

Avant d'expliquer et d'apprécier la systématisation de la vie mystique dans sainte Thérèse, dont elle nous fournit elle-même tous les éléments, je dois donner une théorie positive de l'état cérébral qu'elle manifesta.

La vie intérieure ou la culture directe de nos émotions, de nos penchants et même de nos idées, en tant qu'elle est séparable d'une destination active, intellectuelle et pratique, constitue un état cérébral dont il faut apprécier les caractères fondamentaux. Il est certain qu'elle consiste en une combinaison de l'image de notre personnalité avec une autre image qui représente un être distinct de nous, ou idéal, ou réel, mais plus ou moins idéalisé. L'identification de ces deux images est la limite extrême d'un tel état cérébral, et même, dans un état exceptionnel d'exaltation, on peut aller jusqu'à la subordination de l'image personnelle à l'image de l'être étranger à nous dans lequel nous nous identifions. Une telle disposition peut aller jusqu'à l'hallucination.

A l'état positif, ce travail cérébral doit toujours être subordonné à une destination active. L'action doit seule régler la moralité comme la mentalité. Le véritable équilibre humain repose toujours sur notre subordination à ce qui est en dehors de nous, et cette culture intérieure devient facilement dangereuse quand une telle subordination est méconnue.

En premier lieu, il est certain que, au fond, elle développe l'égoïsme. Quand l'homme s'absorbe ainsi dans cette

identification cérébrale avec un autre être, il trouve un charme profond en dehors du service effectif de la Famille, de la Patrie et de l'Humanité qui est la véritable destination de notre vie. C'est donc bien à tort qu'on a prétendu qu'une pareille vie intérieure cultive forcément l'altruisme ; elle ne le fait qu'autant que cette vie intérieure, intermittente, nous rappelle toujours la destination pratique de notre existence et nous y dispose. Les inconvénients de cette vie intérieure sont d'autant plus grands que nous nous absorbons davantage dans la contemplation trop continue d'un être fortement aimé, vivant ou mort.

Mais si les inconvénients de cette vie intérieure peuvent devenir si graves à l'état positif, les dangers en sont plus grands à l'état théologique, car l'être avec l'image duquel nous nous identifions a un caractère de toute-puissance et de supériorité tellement grand que nous sommes, dans sa contemplation, fatalement poussés à un véritable quiétisme et à une exaltation de la vanité et de l'orgueil. En premier lieu, quand l'âme humaine s'absorbe dans la contemplation croissante de Jésus-Christ, elle se trouve en face de l'image d'un être à qui nous ne pouvons rendre aucun service et qui peut tout pour nous. Comme l'exprime très bien Corneille, dans l'*Imitation de Jésus-Christ,* Dieu dit nettement à l'âme fidèle :

Je te suis nécessaire et tu m'es inutile

Comment donc l'altruisme pourrait-il être développé dans une pareille situation ?

D'un autre côté, quand la contemplation continue du type de Jésus rend, dans notre cerveau, sa présence comme réelle, comment notre orgueil, malgré tous nos efforts, ne serait-il pas puissamment surexcité ? Enfin, en présence de cette image d'un être tout-puissant qui vient

à nous, nous ne pouvons être que disposé à une sorte d'absorption passive dans cet être conçu comme infini. Les dangers sont donc très évidents, et le catholicisme a employé toutes sortes d'artifices pour y remédier. Les inconvénients sont tellement inhérents à cette vie intérieure ainsi constituée que l'Eglise a dû combattre à cet égard des hérésies constamment renaissantes. Nous reviendrons sur ce sujet dans la leçon sur Bossuet à propos du quiétisme.

L'observation des manifestations de cette vie mystique constitue une véritable expérimentation dont nous devons dire ici quelques mots. Nous n'avons, pour cela, qu'à apprécier le travail accompli par sainte Thérèse elle-même qui nous a donné une intéressante analyse de cette vie intérieure par l'examen des quatre degrés par lesquels doit passer l'âme pour arriver à cette pleine fusion avec Jésus-Christ lui-même, ou, en termes positifs, à cette identification et subordination absolues de l'image de sa propre personnalité à l'image de Jésus-Christ. Sainte Thérèse distingue dans cette marche graduelle du travail cérébral qui constitue l'état d'oraison quatre degrés qui sont : l'oraison mentale, l'oraison de quiétude, l'oraison d'union, et, finalement, l'oraison de ravissement ou d'extase.

Elle donne d'abord une image pour représenter la nature et la succession de ces quatre oraisons, en concevant que l'âme est une sorte de jardin qu'on arrose pour avoir des fleurs, l'oraison étant l'arrosage.

Voici comment elle s'explique :

« Il faut maintenant voir de quelle sorte on peut arroser ce jardin ; comment on doit y travailler ; considérer si ce travail n'excédera point le profit que l'on en tirera : et combien de temps il doit durer. Il me semble que cet arrosement peut se faire en quatre manières. Ou en tirant de l'eau d'un puits, à force de bras, ou en en

tirant avec une machine et une roue, comme j'ai fait quelquefois, ce qui n'est pas si pénible, et fournit davantage d'eau; ou en la tirant d'un ruisseau, par des rigoles, ce qui est d'un moindre travail, et arrose néanmoins tout le jardin : ou enfin, par une abondante et douce pluie que Dieu fait tomber du ciel, ce qui est incomparablement meilleur que tout le reste, et ne donne aucune peine au jardinier. »

Cette image marque très bien la marche du travail cérébral par lequel l'âme arrive finalement à une prépondérance d'une image dans la contemplation de laquelle elle s'absorbe en devenant finalement passive. Mais, pour mieux comprendre l'exposition que fait sainte Thérèse, d'une manière détaillée, de la marche graduelle qu'a subie son cerveau ou son âme dans cette succession d'efforts pour arriver à l'oraison du ravissement, je dois exposer en quelques mots la théorie du travail cérébral dont elle se sert. Elle distingue dans l'âme la mémoire, l'entendement et la volonté. Sa théorie de la volonté est évidemment confuse, parce qu'elle ne distingue pas le concours du cœur et du caractère qui, néanmoins, dans la vie intérieure interviennent d'une manière distincte. Pour elle, la volonté désigne cet acte par lequel l'âme s'applique définitivement à la contemplation d'un être dont l'image tend à devenir de plus en plus prépondérante. Il est certain que dans cette grande opération les facultés du caractère, l'énergie et surtout la persévérance interviennent pour assurer enfin la prépondérance de l'attachement, de la vénération et même de la bonté et par suite, l'effusion finale. Mais cela est confusément implicite dans sainte Thérèse, et seule la théorie d'Auguste Comte permet de bien analyser un tel travail cérébral. Quant à la mémoire, elle fournit tous les éléments qui nous lient au passé et l'entendement les combine pour arriver à la

contemplation pure. Mais je dois préciser davantage en appliquant ici la théorie cérébrale positive.

Le travail mental se compose de contemplation et de méditation ; la marche de notre entendement consiste à partir de la contemplation des êtres ou des phénomènes sur lesquels nous méditons par induction ou par déduction. A l'état théologique, où l'être à contempler est fictif, quoique l'on croie à sa réalité objective, le travail s'opère en sens inverse et l'on va de la méditation à la contemplation. Après une série d'efforts du cœur, du caractère et de l'entendement, l'âme vouée à la vie intérieure arrive à contempler l'image divine dans laquelle s'absorbe l'âme par une profonde effusion du cœur qui la lie à l'image prépondérante. L'on peut voir dans sainte Thérèse l'exposition très claire de la marche graduelle du travail cérébral, dont le Positivisme fournit une théorie précise.

Le premier degré d'oraison est l'oraison mentale, qui est déjà elle-même un progrès sur l'oraison vocale. Dans ce premier degré d'oraison, la mémoire et l'entendement interviennent de même que la volonté pour nous représenter le passé en même temps qu'une image des services et du dévouement de Dieu pour nous. Dans cette période, l'âme est fortement active ; elle a le sentiment de cette activité ; aussi, sainte Thérèse conçoit-elle que Dieu n'intervient que parce qu'il intervient partout; mais son action directe n'est pas prépondérante. La période de l'oraison mentale est la plus longue, la plus décisive pour préparer les états suivants : beaucoup d'âmes vouées à la vie intérieure ne la dépassent pas.

Mais quelques-unes s'élèvent au second degré de l'oraison mentale qui est l'oraison de quiétude ou de recueillement. Dans cette seconde période, dit sainte Thérèse, Dieu commence à agir lui-même directement dans notre âme, ce qui, en termes positifs, veut dire que,

passant de l'état méditatif à l'état contemplatif, l'âme s'absorbe de plus en plus dans la contemplation affective de Dieu et de Jésus-Christ, ou plutôt de Jésus-Christ. « L'âme, dit sainte Thérèse, n'a d'autre chose à faire dans cette oraison de quiétude que de demeurer en repos et sans faire de bruit. J'appelle bruit, de chercher, avec l'entendement, plusieurs paroles et plusieurs considérations, remercier Dieu de la faveur qu'il lui fait, et faire une vaste revue de ses fautes et de ses péchés, reconnaître qu'elle ne mérite pas ; car c'est ce que veut faire l'entendement, c'est à quoi travaille la mémoire. J'avoue que ces deux puissances me donnent souvent beaucoup de peines, particulièrement la mémoire, que je ne saurais alors arrêter, quoique j'en aie si peu dans les autres temps. Quand cela arrive, la volonté doit demeurer en repos, et reconnaître que ce n'est pas de la sorte qu'on doit traiter avec Dieu..... » On voit nettement d'après cela qu'on n'est à l'état de quiétude que quand tout le travail mental arrive à la contemplation plus ou moins passive de l'Etre divin. Beaucoup d'âmes s'arrêtent à ce second degré de l'état d'oraison ; mais d'autres poursuivent leur évolution, arrivent à l'état d'*union* dans lequel l'âme est, comme dit sainte Thérèse, arrosée pour ainsi dire sans aucun effort par l'eau d'une fontaine ou d'une rigole. « Cette troisième sorte d'oraison est, comme dit sainte Thérèse, un sommeil de ces trois puissances, l'entendement, la mémoire et la volonté, dans lequel, encore qu'elles ne soient point entièrement assoupies, elles ne savent comment elles opèrent. »

Enfin, par un nouvel effort, l'âme arrive à l'état d'oraison de ravissement ou d'extase. L'âme, comme un jardin, est arrosée par une pluie bienfaisante venue directement de Dieu sans que nous y soyons plus absolument pour rien ; complètement dominée, au point de vue positif, par l'image prépondérante de l'Etre divin,

elle s'y absorbe et perd, pour ainsi dire, toute activité propre.

L'on voit, d'après cette analyse sommaire, combien l'étude des mystiques peut fournir de documents extrêmement intéressants sur le travail cérébral, qui se présente là de la manière la plus profondément synthétique par le concours de l'intelligence, du caractère et du cœur. Je ne puis entrer dans plus de détails : un travail spécial, néanmoins, aurait à ce sujet une véritable importance ; il contribuerait singulièrement à éclaircir la théorie cérébrale. On y verrait notamment le concours de la logique des signes, des images et des sentiments pour constituer l'état synthétique de l'âme. J'aurai lieu, du reste, de revenir sur ce sujet si capital quand je m'occuperai de Bossuet et du quiétisme, des sages efforts de l'Eglise catholique pour limiter les dangers que présente la vie intérieure ainsi constituée, dangers que sainte Thérèse a su éviter; car elle a su combiner ou plutôt juxtaposer à cette vie intérieure une vie active dans l'établissement de sa réformation de l'ordre du Carmel.

LES GRANDS TYPES DE L'HUMANITE

APPRÉCIATION

Des principaux Types de l'évolution catholique
(St-Paul, St-Augustin, Hildebrand, St-Bernard, Bossuet)

HUITIEME LEÇON (1).

SAINT FRANÇOIS-XAVIER. — IGNACE DE LOYOLA. — SAINT VINCENT DE PAUL. — L'ABBÉ DE L'ÉPÉE.

I. — *Considérations générales sur l'organisation de l'action catholique pendant la période de décomposition et de décadence systématiques* (1500-1789).

Le catholicisme, à partir du xvie siècle, a organisé dans son sein une réformation véritable; car le protestantisme, depuis le luthérianisme jusqu'au simple déisme philosophique, ne nous présente que les phases successives d'une démolition graduelle du système théologique. Cette démolition déblayait peu à peu

(1) Cette leçon a été professée au Collège de France, le dimanche 8 janvier 1893, de 3 heures à 5 heures.

le terrain pour préparer l'avènement définitif de la science, lorsque celle-ci aurait pris, par la construction d'Auguste Comte, la généralité qui lui manquait ; tandis que le catholicisme opérait une réformation véritable, c'est-à-dire conservait le système en y apportant toutes les améliorations qu'il comportait, sans en détruire l'économie elle-même. Le catholicisme a fait, sous ce rapport, des efforts véritablement remarquables et a tiré de la doctrine, de la situation et de son organisation tout ce qu'il était possible d'en tirer, en utilisant autant que possible les propriétés du régime théologique. Le catholicisme a même essayé dans cette période de tenir compte, autant que faire se pouvait, des conditions nécessaires du régime nouveau, scientifique et industriel, qui surgissait de tous côtés. Ce sont les principaux types de cette évolution finale que nous voulons apprécier en portant essentiellement notre attention sur ceux qu'Auguste Comte a placés dans le calendrier positiviste.

Le concile de Trente (1545-1563) avait, comme je l'ai déjà dit, soumis l'ensemble de l'organisme catholique, dogme, régime et culte, à un scrupuleux examen, d'où était résultée la notion précise de la cohérence des diverses parties de ce système, si lentement élaboré. Mais il avait en même temps signalé les perfectionnements qu'on pouvait apporter à un tel organisme. Ce sont ces perfectionnements que le catholicisme a réalisés pendant le XVIe et le XVIIe siècle. Il nous a ainsi montré, par une vaste expérience, tout ce que pouvait le système théologique vraiment coordonné. En dehors, il n'y a autre chose que la démolition et le remplacement du système théologique par le système positif.

Cette manière de procéder a eu sur les populations restées, tout au moins nominalement, catholiques une influence générale qu'il est bon d'indiquer. Par le con-

cile de Trente, le dogme proprement dit a été déclaré immuable, et toute l'activité a été dirigée vers les applications et les perfectionnements qu'il comporte. Il est résulté de là que l'ensemble des esprits ont été détournés des discussions théologiques; ce qui a été un grand avantage, car, la masse des populations étant ainsi éloignée de pareilles discussions, la mentalité théologique a tendu à une véritable désuétude. Le protestantisme, au contraire, portant sa discussion sur le dogme, a maintenu une culture générale plus ou moins intense de la mentalité théologique. Aussi, l'émancipation spontanée des masses catholiques a toujours été plus grande que celle des masses protestantes ; en mettant de côté, bien entendu, les hautes intelligences qui dirigeaient l'avènement du régime positif.

A cet égard, le protestantisme constituait évidemment une sorte de rétrogradation mentale ; quoiqu'il rendît le service d'empêcher le rétablissement de l'unité propre au moyen âge, qui, après avoir été progressive, serait devenue profondément rétrograde.

Le système catholique, ainsi conservé et perfectionné autant que le comportent sa nature et la situation, a développé son action dans un milieu qui lui échappait de plus en plus. Il a développé dans ce milieu une résistance à un mouvement de décomposition trop rapide, puisque le système positif qu'il devait remplacer n'était pas suffisamment élaboré. En outre, ce système conservait des habitudes, et maintenait des problèmes qu'il fallait que l'esprit scientifique abordât définitivement sous peine d'avortement : par exemple, le problème de la nécessité d'un culte et celui de la culture du cœur, qui lui est connexe.

Un des problèmes les plus importants, et l'on peut dire qu'il constitue jusqu'ici une lacune en sociologie, c'est celui du rôle des *résistances* dans les organismes

collectifs. La mécanique rationnelle a, sans aucun doute, posé ce problème dans le cas le plus simple, mais aussi le plus précis. C'est là qu'il faut logiquement l'étudier. J'ai, dans mon *Cours de philosophie première*, indiqué les considérations générales à ce sujet : mais il y faut nécessairement de nouvelles méditations. Dans tout système, en effet, considéré d'une manière complète, il y a des points fixes offrant une résistance plus ou moins grande, qui, dans certains cas, prend même, théoriquement, un caractère absolu, lorsque cette résistance peut être regardée comme infiniment grande ; dans la pratique, néanmoins, la résistance n'est jamais absolue. Ces points résistants ont un rôle important, soit en empêchant un mouvement trop rapide, soit en maintenant les oscillations du système dans des limites déterminées. Mais les résistances ont encore un autre rôle : elles développent les forces elles-mêmes. Il faut donc savoir, dans l'organisme collectif, les apprécier, les comprendre, et même les utiliser, au lieu de les maudire d'une manière vague et métaphysique.

Pour bien les apprécier, il faut avoir bien présent à l'esprit le rôle utile et efficace du catholicisme pendant la période moderne. Il est certain que cette résistance à un mouvement qui se présentait nécessairement comme anarchique a empêché de profondes perturbations, a utilisé et maintenu des habitudes et des formules morales d'une incontestable utilité, et mis obstacle à des divagations indéfinies. Il ne fallait pas cependant que ces résistances dépassassent une certaine limite, car elles auraient compromis l'avènement même du régime définitif de notre espèce, ou l'aurait rendu d'une lenteur dangereuse. C'est ce que l'on peut constater en comparant le cas de la France à celui de l'Espagne. Ce dernier pays a offert le spectacle d'un immense abaissement politique, écono-

mique et scientifique, qui a tenu à la prépondérance absolue de la résistance catholique. Car la population correspondante présente un caractère incontestable d'énergie et de force qui contraste avec le rôle effacé et presque négligeable de l'Espagne dans la préparation du régime nouveau. Du reste, il faut considérer que la décomposition de l'Occident en protestantisme et catholicisme rendait difficile, ou plutôt impossible, la constitution d'une résistance catholique vraiment insurmontable.

Si nous considérons la réformation du catholicisme organisée à partir du xvi[e] siècle, nous voyons qu'elle porte d'abord sur son organisation elle-même, à savoir : sur celle du clergé et des ordres monastiques. Ces deux grands éléments de l'organisme catholique ont été perfectionnés à quelques égards et adaptés, autant que possible, aux nécessités de la nouvelle situation. De nombreux efforts ont été faits pour améliorer le recrutement, l'instruction et la situation du clergé proprement dit, en respectant néanmoins, bien entendu, les bases mêmes de sa constitution naturelle et historique. Nous en étudierons les détails avec plus de précision en appréciant les types concrets; je veux signaler, néanmoins, deux opérations importantes : la création des séminaires et la rédaction des catéchismes.

Par la création des séminaires, qui se sont peu à peu et graduellement étendus partout, le catholicisme a assujetti à une marche régulière et systématique le recrutement, comme l'instruction et l'éducation de son clergé. Il a pu ainsi lutter contre le clergé protestant proprement dit, dont la prépondérance au début avait été incontestable.

La conception et la réalisation graduelle du *catéchisme* me paraît être une opération capitale sur laquelle je voudrais présenter quelques observations.

Il y a deux choses dans la notion du catéchisme : le but que l'on se propose, et la manière de le réaliser. Le but est de donner un résumé sommaire d'une doctrine religieuse sous tous les aspects qui lui sont propres, et qui peuvent se ramener à trois chefs : dogme, régime et culte. Le résumé doit être fait de telle manière que chaque croyant puisse de temps en temps, partiellement ou dans l'ensemble, se représenter les notions principales de la doctrine qui doit diriger sa vie. Pour cela il est nécessaire que chaque aspect de la doctrine puisse être exprimé en des formules courtes et précises, susceptibles d'être retenues. Mais cela n'est possible que si la doctrine a été profondément élaborée, et il est difficile, pour toutes les doctrines qui ont précédé le Positivisme et qui se sont élaborées d'une manière plus ou moins lente, que le catéchisme surgisse au début. Le premier catéchisme catholique date, à ma connaissance, du moins, de 1533 et est dû à Erasme. Le développement d'une telle institution devait suivre le grand concile de Trente qui venait de soumettre l'ensemble du catholicisme à une révision systématique et qui avait ainsi été conduit aux formules plus ou moins précises que nécessitait une telle révision, formules que les habitudes de rigueur de la langue scolastique rendaient plus faciles à établir. Le catéchisme correspondait, du reste, aux nécessités de la lutte contre l'agitation protestante, et c'est sans doute ce motif qui avait agi sur Erasme.

Mais le but à atteindre a poussé, dans la réalisation, à une très heureuse institution, à savoir l'exposition par demandes et réponses qui conduit nécessairement à des formules précises, d'abord dans les demandes, puis dans les réponses. Aussi les vrais chefs-d'œuvre du catéchisme catholique sont-ils ceux qui sont destinés aux enfants, et où se trouve une merveilleuse condensa-

tion de tout l'ensemble du vaste système catholique; tandis que le grand catéchisme de Canisius, au contraire, ne remplit nullement une telle destination.

A partir du concile de Trente, les catéchismes se sont développés dans l'Eglise chrétienne. Les protestants ont suivi de loin l'Eglise catholique, comme le montre, par exemple, le catéchisme de Théodore de Bèze. Bossuet, en 1701, publia un petit volume composé de trois catéchismes. Les titres méritent d'être rappelés : « catéchisme du diocèse de Meaux, divisé en trois; dont le premier contient l'abrégé de la doctrine pour ceux qui commencent; le second regarde ceux qui sont plus avancés dans la connaissance des mystères; et le troisième traite des fêtes et autres solennités de l'Eglise. »

Il serait intéressant de comparer les deux premiers de ces catéchismes pour voir comment Bossuet gradue ses instructions afin de les adapter à l'intelligence des enfants; mais il serait inopportun de faire ici un pareil travail. Je me contente de faire une seule citation.

Dans le premier catéchisme, par exemple, il indique combien il y a de sacrements, mais il ne définit pas le sacrement *in abstracto*, il se contente de rappeler le but et la nature de chacun d'eux. Dans le second catéchisme, au contraire, il définit le sacrement.

— Qu'est-ce que le sacrement?

— C'est un signe visible de la grâce invisible, institué par Jésus-Christ pour sanctifier nos âmes.

— Qu'appelez-vous chose visible?

— Visible ou sensible est ici la même chose, et c'est dire ce que nous apercevons par nos sens, comme ce que nous voyons, ce que nous entendons, ce que nous touchons.

Les demandes comme les réponses sont d'une extrême précision. Ce catéchisme, fait en 1686 pour le diocèse de Meaux, a paru en 1701.

Auguste Comte a placé dans la bibliothèque positi-

viste le catéchisme de Montpellier qui le mérite à tous égards. La première édition fut publiée en 1702, sous le titre de : « Instructions générales en forme de catéchisme, où l'on explique en abrégé par l'Ecriture sainte, et par la tradition, l'histoire et les dogmes de la religion, la morale chrétienne, les sacrements, les prières, les cérémonies et les usages de l'Eglise. — Imprimées par ordre de messire Charles-Joachim Colbert, évêque de Montpellier, à l'usage des anciens et des nouveaux catholiques de son diocèse et de tous ceux qui sont chargés de leur instruction, avec deux catéchismes abrégés, à l'usage des enfants ».

Les vrais catéchismes sont ceux évidemment qui sont faits à l'usage des enfants. Ce sont ceux-là qui sont décisifs et caractéristiques. Les deux catéchismes, comme dans Bossuet, répondent à deux âges différents. Quant à l'ouvrage proprement dit, son titre est parfaitement exact : « Instructions générales en forme de catéchisme ». C'est en effet l'exposition systématique du catholicisme avec l'indication des sources et une rare et forte érudition.

L'ouvrage, dû au père Pouget, eut un immense succès à ce point que les jésuites cherchèrent à s'en emparer en y introduisant quelques modifications, le catéchisme de Montpellier étant suspect de jansénisme. Mais ce sont là des discussions spéciales sur lesquelles nous reviendrons quand nous publierons le catéchisme de Montpellier dans la bibliothèque positiviste. La conception du catéchisme donne lieu à une observation fondamentale qui montre l'immense supériorité du catholicisme, et combien son sacerdoce s'est trouvé, par son histoire et sa situation à la fois morale et sociale, bien plus, il est vrai, que par sa doctrine, en rapport avec les nécessités de toute nature : c'est que le catholicisme a posé toutes les grandes questions en en donnant une solution générale.

Le grand problème sur lequel repose l'organisation définitive de notre espèce consiste évidemment en ce que chaque membre de la société soit initié à tous les résultats généraux de la plus haute évolution mentale. C'est ainsi seulement qu'il pourra y avoir une certaine harmonie entre tous les membres d'une société par une communauté de vues, de sentiments et de formules qui aboutissent, finalement, à l'expression des devoirs réciproques des hommes dans l'organisme social. Ce grand et admirable problème, le catholicisme l'a résolu autant que le comportait la situation; car le catéchisme le plus élémentaire est, au fond, un exposé court et systématique de la plus vaste élaboration métaphysico-théologique, mise suffisamment à la portée de tous les âges et de tous les esprits. On n'admire pas assez, à mon avis, toute la portée de cette incomparable construction.

Néanmoins, il faut reconnaître que les philosophes du XVIIIe siècle sentirent toute l'importance de cette institution : ils cherchèrent à satisfaire avec les nouvelles doctrines à la même destination. 1789 vit éclore un grand nombre de catéchismes. Le plus remarquable, à mon avis, est celui ded'Holbach, absolument dégagé de toute théologie. Naigeon, qui le publia en 1790, nous apprend qu'il avait été rédigé dès 1768. Auguste Comte devait nécessairement aboutir à la publication d'un catéchisme, qui a été publié en octobre 1852; c'est une condensation vraiment admirable de l'ensemble du Positivisme. Néanmoins, il faut reconnaître qu'il nécessite une œuvre nouvelle, à savoir la rédaction d'un catéchisme analogue au catéchisme élémentaire du catholicisme, consistant en des demandes courtes et des réponses de même nature, constituant des formules générales très précises. C'est à ce besoin que j'ai essayé de satisfaire, et j'en ai publié un premier essai (1).

(1) Voir *Revue occidentale*, n° de mai 1885.

L'organisation catholique se compose de deux organisations distinctes coordonnées : la hiérarchie sacerdotale, d'un côté, et les ordres monastiques, de l'autre. La réformation catholique a porté non seulement sur la première partie, mais aussi sur la seconde, qu'on a essayé d'adapter aux nécessités d'une situation nouvelle ; ce qui a été fait dans la mesure du possible. Il faut considérer deux choses dans les ordres monastiques : d'un côté, leur constitution même, d'après les principes du christianisme ; et, d'un autre côté, comment ces appareils souples et variés reçoivent les influences du milieu sociologique, s'y adaptent et le modifient.

Au premier point de vue, la vie monastique a pour destination de mieux atteindre la vie éternelle, en recherchant la perfection de la vie chrétienne : pour atteindre cette perfection, on a organisé une vie subjective et cultuelle autour de l'adoration continue du type de Jésus-Christ.

Dans le second point de vue, il y a quelque chose de contingent qui dépend de la nature des circonstances et aussi de la nature des hommes qui en profitent. A cet égard, il y a, comme nous l'avons déjà exposé, trois choses principales dans l'évolution de la vie monastique. Dans la première phase, qui va jusqu'au XIII[e] siècle, l'adaptation de l'organisation monastique au milieu sociologique a été la plus parfaite et a produit les plus éminents résultats. L'état mental et moral des populations s'adaptait autant que possible à l'action des ordres monastiques ; la situation offrait à l'activité de ceux-ci une grande destination. De telles circonstances ne se sont plus produites depuis.

Dans la troisième phase de l'évolution monastique, l'adaptation de ces organismes au milieu a été de moins en moins favorable. Une nouvelle mentalité surgissait,

prépondérante, et opposait une résistance croissante à l'action de la mentalité chrétienne; aussi l'action des ordres monastiques a été, comme celle du catholicisme lui-même, une action d'opposition à un mouvement de décomposition irrésistible. Au point de vue de leur action positive, les ordres monastiques ont résolu des problèmes d'une importance plus secondaire; on y trouvait, du reste, l'influence croissante de la société laïque. Aussi la valeur intellectuelle propre de ceux qui dirigeaient les divers ordres a-t-elle été décroissante, suivant une loi naturelle.

Les diverses vues que je viens d'exposer permettront de juger systématiquement l'action des ordres monastiques pendant la période moderne jusqu'à la Révolution française.

Mais, entre la période primitive et la troisième période de l'évolution monastique, se place la période intermédiaire qui fait la transition, à savoir celle de la grande fondation, au commencement du xiiie siècle, des dominicains et des franciscains, par deux hommes éminents à des titres divers, saint Dominique et saint François d'Assise. Ces deux ordres nous présentent, en effet, des caractères propres à la fois à la première et à la troisième phase de l'évolution monastique. D'un côté, ce sont des ordres de résistance comme ceux de la troisième phase; et, d'un autre côté, ils poussent à la fois à une réformation morale et à une énergique évolution mentale, aussi puissante que pouvait le comporter l'organisation catholique.

Parmi les questions que le catholicisme, dans son action sacerdotale et dans son action monastique, a cherché à résoudre, il en est une sur laquelle je dois insister: c'est celle de l'organisation, au nom de Dieu, de la véritable providence humaine; question qui est, au fond, celle qu'on appelle, d'une façon un peu vague, du nom de question sociale.

Depuis la libération des classes travailleuses au moyen âge, une situation nouvelle a surgi. Chaque famille est devenue responsable de sa propre existence matérielle. Or, la solution d'un tel problème est très difficile, puisque beaucoup sont peu capables de gouverner leur propre vie, quand même les circonstances sont favorables; et souvent ces circonstances sont presque insurmontables à une action individuelle, même pour les mieux doués. En outre des imperfections sociologiques et cérébrales, il y a de simples imperfections biologiques comme le montre le cas des infirmes, des sourds, des muets et des aveugles. Il y a là un lourd *impedimentum* que la civilisation traîne avec elle; il faut alors, pour ces déshérités, que la providence générale de la société supplée aux imperfections de l'activité individuelle. Le catholicisme, dans la période moderne, s'est attelé avec une grande énergie à ce problème et a rendu d'incontestables services qui mériteront toujours notre respect. Mais là aussi son action a été en diminuant et s'est trouvée en concurrence avec l'intervention croissante de la providence civile. Il y a quelque chose de plus à observer; le catholicisme a été poussé à aborder de telles questions sous l'impulsion du sentiment profond de sympathie pour les malheureux qui est une des bases de la religion catholique; mais le problème a été pris d'une manière véritablement trop absolue. On a trop oublié qu'il n'y a de réelle, après tout, que la providence humaine. Ce n'est qu'au moyen des produits de l'activité sociale qu'on peut venir à l'aide des malheureux et des imparfaits de toute nature. Le jour où la démocratie, adoptant un point de vue étroit et exclusif, en est venue à ne plus se préoccuper que des malheureux, des déshérités et des impuissants, on a fini par oublier que ce sont les forts, ouvriers, patrons, savants, etc., qui seuls peuvent nourrir les

faibles; et que, par conséquent, il est absolument nécessaire de s'en préoccuper autrement et de se garder, sous l'impulsion d'un sentiment excellent, mais aveugle, d'imposer à la société toutes sortes de charges sans s'informer du degré de possibilité. On en est venu même à dispenser les malheureux de toute reconnaissance; cela peut finir par fatiguer les forts qui, jusqu'ici, ont accepté le fardeau sans murmurer.

L'organisation catholique, en se réformant et se perfectionnant d'après les principes généraux que j'ai indiqués, s'est proposé d'abord, comme nous l'avons dit, d'opposer une résistance au mouvement de décomposition commencé dès le XIVe siècle. Cette résistance a eu un double caractère : d'un côté, le catholicisme a lutté contre les hérésies, telles que les diverses formes du protestantisme; d'un autre côté, il a fait tous ses efforts pour maintenir dans les vrais principes de la foi et de la pratique catholique les fidèles qui se laissaient dominer par ce qu'on a appelé les influences du monde. Surtout le catholicisme a essayé de lutter contre l'indifférence qui tenait à une cause profonde, à savoir : les habitudes positives, intellectuelles et morales de la vie moderne, remplaçant les préoccupations, d'une intensité décroissante, du salut ultra-terrestre. A cet égard, le catholicisme a réagi avec la plus grande énergie et le plus grand dévouement. Les moyens employés ont consisté dans l'enseignement, les lectures prescrites ou prohibées, et les prédications.

Le catholicisme a ainsi organisé des missions intérieures au moyen desquelles on agissait périodiquement ou de temps à autre sur les fidèles, avec une efficacité, du reste, décroissante; mais le catholicisme n'a jamais renoncé à aucun des grands buts qu'il s'était proposés, quoiqu'il ait été de moins en moins capable de les atteindre. Il n'a pas oublié oue son but primitif était, au

fond, une religion universelle, et dans cette période moderne que nous examinons, il a organisé avec sagesse et activité des missions pour conquérir le reste de la planète à la foi chrétienne. De grands dévouements et des efforts mémorables ont été dépensés à ce sujet ; mais les résultats ont été bien loin d'être en rapport avec l'intensité des efforts ; cela a tenu aux résistances croissantes du milieu sur lequel le catholicisme agissait.

Il nous faut, à ce sujet, présenter quelques considérations générales qui donneront le vrai *conspectus* de l'action catholique pendant la période moderne.

On est d'abord frappé, comme je viens de le dire, de la disproportion considérable et croissante entre l'intensité des efforts et la faiblesse des résultats. Cela sera bientôt manifeste quand nous apprécierons le jésuitisme, cette puissante et étonnante construction qui recommence sans cesse, avec une énergie sans limite, ses efforts pour reconquérir la domination intérieure de l'Occident et la conversion totale de la planète, et qui échoue toujours en se croyant toujours près d'atteindre le but.

L'on peut, en effet, constater qu'au fond, dans l'action du catholicisme pendant les trois derniers siècles, il y a eu avortement complet, malgré toute l'activité et le dévouement, et la perfection supérieure d'un organisme qu'Auguste Comte appelait en 1841, dans le cinquième volume de la Philosophie positive : *le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine*.

Cet avortement inévitable tenait à une raison profonde, agissant sans cesse avec une puissance croissante, à savoir : le développement continu du régime positif, au triple point de vue pratique, intellectuel et moral. Sans doute, ce régime positif, à cause de son caractère fragmentaire, de son absence de systématisation, n'a pu prendre encore le gouvernement systématique et direct de la société occidentale (le Positivisme seul pourra

résoudre le problème); mais ce mouvement positif opposait des résistances de plus en plus insurmontables aux efforts catholiques pour revenir à un régime complet et prépondérant. D'après les considérations précédentes, on comprendra facilement la nature des deux couples de types que nous allons plus spécialement apprécier dans cette leçon.

Le premier couple est formé par saint François-Xavier et Ignace de Loyola.

Dans ces deux types, nous avons, au fond, toute la représentation de l'institut des jésuites. Les appareils dont la destination est rétrograde arrivent très rapidement à la décadence, et leur action n'a une valeur véritable que pendant peu de temps après la fondation. L'examen que nous accomplirons de l'œuvre d'Ignace de Loyola vérifiera cette loi sociologique. Elle tient à ce que tout organisme qui résiste à un mouvement nécessaire trouve bientôt des obstacles tels, dans le milieu dans lequel il surgit, qu'il ne conserve de son action que ce qui lui est nécessaire pour lui permettre de vivre; par conséquent, les grandes pensées de l'institution baissent graduellement, et une certaine médiocrité finit par triompher.

Ignace de Loyola est né dans le Guipuscoa en 1491; il est mort à Rome en 1556, le 31 juillet, à l'âge de 65 ans. Il était de famille nobiliaire et fut même attaché comme page à la cour de Ferdinand. Il fut toujours un catholique fervent, même dans la carrière militaire qu'il avait d'abord naturellement adoptée. D'une nature profondément enthousiaste, il eut cet esprit d'aventure que le passé de l'Espagne avait noblement développé. Il avait été, paraît-il, grand lecteur des livres de chevalerie, de même que de la vie des saints, notamment de saint Dominique et saint François d'Assise. Une blessure qu'il reçut au siège de Pampelune, en combattant les Français, lui procura des loisirs forcés. Il les em-

ploya à des lectures mystiques qui l'amenèrent enfin à abandonner la carrière militaire pour adopter celle des combats contre les hérétiques et les infidèles. Il commença, à l'âge de 33 ans, ses études à Barcelone, puis se rendit à Alcala, à Salamanque, et enfin en France. Il arriva à Paris au commencement de février 1528, à l'âge de 37 ans. C'est en 1534 qu'il groupa autour de lui ses premiers compagnons : le premier fut son professeur Lefèvre, puis François-Xavier, et enfin quelques Espagnols. Ils firent leurs premiers vœux dans l'église de Montmartre. Ignace quitta Paris en 1537, à l'âge de 46 ans. Il arriva à Rome à la fin de l'année. Enfin Paul III, après quelques hésitations, reconnut le nouvel ordre, en 1540. Ce nouvel ordre se présentait comme exclusivement dévoué au pape, ce qui lui donnait un caractère spécial que la papauté devait apprécier dans les grandes luttes qui, à cette époque, agitaient l'Europe.

Le grand procédé de conversion d'Ignace consistait surtout dans ses *Exercices spirituels* dont nous aurons occasion de parler bientôt.

François-Xavier naquit le 17 avril 1506 au château de Xavier, au pied des Pyrénées ; il était de famille nobiliaire. Il enseigna la philosophie à Paris au collège de Beauvais. Il mourut en 1558, dans une île en face de la Chine, qu'il voulait convertir. Il fut le compagnon et le disciple dévoué d'Ignace de Loyola.

Jean III, roi de Portugal, ayant de nombreuses possessions aux Indes orientales, eut le désir d'y propager la foi chrétienne. Il demanda pour cela à Ignace de lui envoyer François-Xavier afin d'organiser cette mission. Celui-ci partit de Lisbonne le 7 avril 1541 et arriva à Goa le 6 mai 1541. Comme il mourut en 1552, il consacra donc une dizaine d'années à cette grande mission. Elle avorta, au fond, complètement. Le problème était

fort au-dessus de tous les efforts que pouvait faire le catholicisme pour le résoudre; mais la question de l'unité du genre humain se posait ainsi, quoique la solution ne puisse résulter que de l'irrésistible prépondérance de l'état positif. François-Xavier prêcha la foi sur les côtes de Comorin, à Malacca, aux Moluques, au Japon, et, comme nous l'avons dit, il mourut en face de la Chine. D'autres jésuites accomplirent une mission qui fut au XVIIIe siècle une gloire de leur ordre.

Enfin, Auguste Comte a placé dans le calendrier positiviste un autre couple : c'est celui de saint Vincent de Paul et de l'abbé de l'Epée. Ce couple représente, comme le précédent, mais dans des conditions différentes, la tentative de réformation de l'Église, pour lui permettre de mieux accomplir sa fonction et de reconquérir la prépondérance mentale et morale qui tendait de plus en plus à disparaître. Saint Vincent de Paul fut, à tous égards, par le caractère autant que par le cœur, un type vraiment remarquable. Ses efforts se portèrent essentiellement sur la réformation du clergé, et l'action de ce clergé régénéré sur les fidèles par l'exemple comme par la prédication.

Vincent de Paul naquit le 24 août 1576 à Pouy, dans le diocèse de Dax, et mourut à Paris le 26 septembre 1660, à l'âge de 84 ans. D'une famille modeste, il dut, pour pouvoir continuer ses études, enseigner dans quelques familles. Il étudia successivement à Dax, à Saragosse et à Toulouse ; il reçut le sous-diaconat à Tarbes le 19 septembre 1598 et finalement la prêtrise en 1599. Voulant aller de Marseille à Narbonne, il prit la voie de mer et fut fait prisonnier par les pirates barbaresques. Il fut amené esclave à Tunis, et finit par tomber entre les mains d'un renégat de Nice. Dans des aventures presque romanesques, il convertit une des femmes musulmanes de son maître; enfin, il agit sur

celui-ci, et ils s'échappèrent pour revenir en France, où le renégat fut réconcilié. Vincent de Paul, rentré en France, fut chargé de diverses cures, notamment de celle de Clichy, qui lui fut procurée par la protection d'un prêtre de l'Oratoire. C'est dans ces cures qu'il commença les diverses *Missions,* afin de ranimer parmi les catholiques et la foi et la pratique de la vie chrétienne. En 1626, il fonda la congrégation de la Mission Préoccupé du sort des malheureux et des misères contemporaines qui étaient grandes, il fonda les *Filles de la Charité,* institua les *Enfants trouvés.* Il s'occupa beaucoup du sort des forçats, et fut nommé par Louis XIII aumônier général des galères de France.

La Lorraine, ravagée par la guerre, offrait le spectacle d'une misère indicible. Il consacra une activité et une sagesse très grandes pour venir à son aide, et obtint des résultats considérables.

Mais, dans ses conceptions d'ensemble, il n'oublia pas les missions extérieures à l'Occident, et fit des tentatives surtout en Barbarie, mais plutôt pour améliorer le sort des prisonniers chrétiens et les maintenir dans leur foi que pour développer la chimérique prétention de convertir des islamistes.

Nous aurons lieu d'apprécier la portée et la valeur relatives de l'œuvre de saint Vincent de Paul. Sa grandeur morale sera toujours digne de notre admiration ; nous y voyons le caractère au service du cœur avec une sagacité très remarquable.

Auguste Comte a adjoint à saint Vincent de Paul l'abbé de l'Epée. De l'Epée (Charles-Michel) est né à Versailles le 24 novembre 1712 : il mourut à Paris, sur la paroisse Saint-Roch où il habitait, le 23 décembre 1789, à l'âge de 77 ans. Il fut enterré dans l'église Saint-Roch qui contient, comme on sait, les corps de beaucoup d'hommes célèbres, Diderot et le baron

d'Holbach, par exemple, en même temps que Ménager, négociant de Rouen, par qui ont été entamées les premières négociations qui, en Angleterre, amenèrent finalement la conclusion du traité d'Utrecht, qui nous tira d'une situation presque désespérée où nous avaient conduits les fautes de Louis XIV dans la seconde partie de sa vie. C'est donc un lieu tout naturel de pèlerinage. Je me rappelle qu'un jour je vis dans le chœur un grand nombre de personnes : c'étaient des sourds auxquels un prêtre adressait, dans le langage qui leur est propre et qu'a institué l'abbé de l'Epée, des exhortations pieuses.

L'abbé de l'Epée voulait se livrer à la vie ecclésiastique : il eut, pour arriver à la prêtrise, les plus grandes difficultés; parce qu'il était fortement soupçonné, et avec raison, paraît-il, de tendances jansénistes. Il ne put arriver à la prêtrise que grâce à l'évêque de Troyes, Jacques-Bénigne Bossuet, neveu du grand Bossuet, et ne fut ordonné prêtre que le 5 avril 1738. Même envers son œuvre, Louis XVI montra des méfiances assez prolongées qui tenaient à cette première réputation de janséniste.

L'abbé de l'Epée se posa un grand problème. Ce problème avait été posé et même déjà résolu avant lui, soit en Espagne et en Portugal, soit en Angleterre ; mais ce fut lui qui, finalement, donna à la question sa solution effective et pratique. Le problème consistait à suppléer par un langage systématique de signes, chez les sourds-muets, à l'absence de la parole et de l'audition. La solution de ce problème n'était pas seulement une œuvre d'affection et de dévouement, c'était aussi la solution d'un vrai problème scientifique. Ce fut de 1753 à 1760 que l'abbé de l'Epée résolut effectivement ce problème. Il arriva à réunir, dans divers quartiers de Paris et dans des locaux plus ou moins appropriés, un certain nombre de sourds et muets ; le public fut admis

à leur exercice ; le problème fondamental fut ainsi résolu et un certain nombre d'êtres humains, qui se trouvaient pour ainsi dire en dehors de l'état social, y furent rattachés et utilisés.

Valentin Haüy résolut le même problème pour les aveugles. Le cas de l'abbé de l'Epée, important en lui-même, l'est aussi au point de vue historique, comme nous offrant une vraie transition entre la providence positive de l'Humanité instituée directement et systématiquement, et la providence qu'elle avait exercée indirectement sous forme théologique.

II. — *Saint François-Xavier. — Ignace de Loyola.*

Le pouvoir spirituel, depuis le commencement du XIV[e] siècle, était soumis à un abaissement constant envers le pouvoir temporel, et sa puissance intellectuelle et morale était de plus en plus diminuée. Ce mouvement historique reçut au XVI[e] siècle, par le protestantisme, une impulsion nouvelle. C'est contre un tel mouvement qu'Ignace de Loyola se proposa d'agir. Il voulut lutter contre cet abaissement croissant de la puissance spirituelle, et se proposa même de rendre à cette puissance, représentée par la papauté, une nouvelle prépondérance. Ce fut là le grand but qu'il s'efforça d'atteindre.

Le procédé qu'il conçut fut la constitution d'un nouvel ordre. Cet ordre devait être une milice énergiquement coordonnée autour d'un chef, spécialement subordonnée à la papauté, et se considérant comme l'instrument dévoué de son action. C'est là le caractère dominant du nouvel ordre conçu et institué par Ignace de Loyola.

L'ordre devait avoir, en effet, deux caractères distincts : le dévouement spécial, profond au Saint-Siège, et la subordination voulue et systématique à la Papauté. Le génie politique d'Ignace de Loyola nous apparaît ici,

car si le problème qu'il se proposait de résoudre était possible, la solution consistait, en effet, à rétablir l'unité par la puissance papale. Le second caractère était la forte coordination du nouvel ordre, composé de gens aussi instruits que le comportait la situation. Assujettis à une longue préparation, ils devaient être dirigés par un chef unique, à vie, et tenant dans sa main l'ordre entier Ce devait être une véritable organisation militaire, et, comme dans toute organisation militaire, c'était la subordination sans platitude ; car cette subordination apparaissait à tous comme condition même du but à atteindre.

Quant aux moyens à employer pour atteindre une pareille destination, ils consistaient dans les fonctions mêmes de l'organisme catholique, mais soumis à une systématisation spéciale. Le premier moyen consistait à s'emparer, autant que possible, de l'enseignement, en utilisant et en absorbant tous les résultats acquis par l'évolution antérieure, et en faisant aux nécessités contemporaines toute la part compatible avec la nature dogmatique du catholicisme.

Le second moyen consistait dans une organisation très systématique de la prédication. On se proposait de former spécialement pour cette fonction des individus aptes et bien préparés.

Le troisième moyen consistait, enfin, dans l'emploi de la confession. Celle-ci est, en effet, un procédé précieux pour agir, non seulement d'une manière générale sur les fidèles, mais spécialement sur tels ou tels fidèles dont la puissante autorité ou l'opinion pouvait avoir une réelle efficacité pour le but poursuivi. Les jésuites, plus que tous les autres, ont fait de la confession un précieux procédé de direction et de puissance.

Enfin Ignace se proposa de continuer le grand problème qui semblait devoir être le but théorique que voulait

atteindre le catholicisme : le catholicisme religion universelle du genre humain. De là l'organisation systématique des missions qui, si elles ont finalement avorté, n'en étaient pas moins des tentatives dont quelques-unes n'ont pas été sans efficacité passagère, et dont l'étude est profondément féconde, comme étant celle de véritables expériences sociologiques qui permettent de mettre en lumière les lois statiques et dynamiques de l'organisme collectif.

Enfin il faut constater que, dès le début, même dans saint Ignace, l'ordre présente un véritable caractère politique. Il offre, en effet, le spectacle de cet esprit de concession, d'atermoiements et d'accommodements, autant que faire se peut, aux circonstances, qui sont les caractères de l'action politique proprement dites.

L'ordre ainsi conçu par saint Ignace fut véritablement remarquable dans son institution et sa première action, mais le caractère nécessairement rétrograde du but à atteindre réagit peu à peu sur ce grand appareil, qui finit par s'altérer et par avorter définitivement, sans pouvoir agir d'une manière sérieuse et décisive sur les grandes forces ascensionnelles de l'évolution moderne.

Après cette vue d'ensemble, nous allons étudier successivement, avec plus de précision, l'organisation et l'action de la Société de Jésus.

Voyons d'abord quelle était l'organisation de cet ordre. La puissance de cette organisation est caractéristique : on n'y observe pas, sans doute, d'éléments théoriques ou pratiques qui n'eussent déjà surgi dans le catholicisme ; mais leur systématisation est d'une force extraordinaire. Le caractère principal consiste dans la prépondérance, finalement absolue, du général, qui résume toujours et à lui seul l'ordre tout entier, qui est constamment dans sa main. Ignace de Loyola, qui avait été militaire, a transporté dans son institut cette prépon-

dérance nécessaire du général en chef. Sans doute, tous les ordres religieux quelconques nous avaient offert quelque chose d'analogue ; mais non à un tel degré. Le général a non seulement la puissance exécutive, mais aussi la puissance législative : chacun lui doit obéissance. Cette obéissance n'a nullement le caractère servile qu'on a prétendu ; elle a, dans la Société de Jésus comme dans toute armée, ce caractère profond d'être déterminée et réglée par la nature même de la destination à atteindre. Par cela même elle ne dégrade pas, mais elle n'en est que plus redoutable. C'est l'obéissance définitive à une puissance unique qui décide finalement et règle le concours de chacun pour un but à atteindre. L'individu s'absorbe ainsi dans l'être collectif auquel il appartient et dont il devient l'instrument conscient. Une pareille disposition est sans doute contraire aux initiatives indépendantes par lesquelles s'accomplissent les progrès de l'évolution de notre espèce ; mais elle est d'une puissance extrême quand un corps collectif agit pour atteindre un but déterminé, absolu et immuable, au fond, comme était nécessairement celui des jésuites. Il s'agissait en réalité d'établir la prépondérance universelle du catholicisme, dont la doctrine et l'organisation sont nettement déterminées et immuables dans toutes leurs bases.

Une pareille obéissance envers le général faisait nécessairement de l'ordre des jésuites un instrument redoutable, devait lui donner une tendance et une puissance d'accaparement extrêmes ; et il a dû provoquer, par suite, et dès le début, une opposition plus ou moins grande de la puissance temporelle comme aussi des divers éléments de la puissance spirituelle, excepté, bien entendu, la papauté, à laquelle la Société de Jésus se liait indissolublement.

La nature de cette obéissance effective sans platitude se combinait très bien avec un assez haut degré d'indé-

pendance personnelle, consistant dans la possibilité, pour chaque jésuite, de recourir toujours à son supérieur, y compris le général, à soumettre ses observations, ses remarques, ses objections. Ces dispositions qui ne s'exerçaient nécessairement que dans le cercle limité par la nature même de la constitution et du but de la Société, ne faisaient que rendre l'obéissance plus éclairée, sans troubler l'harmonie générale du système. Ces mouvements dans l'intérieur même du système collectif n'en troublaient pas l'équilibre et augmentaient l'intensité de l'action extérieure.

La compagnie de Jésus est partagée en plusieurs provinces. Chaque province a un chef, le père provincial, nommé pour trois ans, mais pouvant être réélu, et dépendant absolument du général. Le général est élu ; voici comment se forme l'assemblée électorale. Chaque province constitue des congrégations provinciales, celles-ci sont composées de *profès*, c'est-à-dire de jésuites définitifs, et de quelques supérieurs. Le père provincial et deux profès nommés par la congrégation provinciale sont les députés, et, à Rome, ils composent la « congrégation générale », qui nomme le général. Celui-ci est à vie. La Société donne au général, et par l'élection, un certain nombre d'assistants qui constituent son conseil ; mais ce n'est réellement qu'un conseil, et le général décide toujours personnellement et sur tous les sujets quelconques. Il y a en outre un *admoniteur*, dont la fonction est d'avertir le général, surtout en ce qui regarde sa conduite privée et personnelle. Autour de chaque père provincial est une organisation analogue.

Un pareil système combiné avec la possibilité pour chaque jésuite de recourir directement aux chefs supérieurs donne toute la garantie pour le meilleur fonctionnement du système, considéré comme devant tendre vers une destination précise et immuable. Mais l'orga-

nisation de la Société de Jésus, telle que l'a conçue le haut caractère politique d'Ignace, ne serait nullement comprise si on ne considérait pas avec attention la préparation intellectuelle et morale des éléments qui, volontairement, se lient par des vœux éternels à l'organisation du système. Ignace de Loyola a déployé à ce sujet, on peut le dire, un rare génie politique.

La préparation pour arriver à être profès, ou ce qu'on peut appeler jésuite définitif, dure pendant à peu près 16 années et jusque vers l'âge de 33 à 34 ans, c'est-à-dire dans la pleine force. Cette préparation est graduée de la manière la plus savante et la plus heureuse. Il y a d'abord deux années de noviciat, pendant lesquelles toute étude proprement dite est interdite aux novices, et qui ont pour but de constituer en lui une base morale inébranlable, destinée à porter ensuite avec aisance toute instruction quelconque indispensable pour atteindre le but. Le novice est assujetti pendant ses deux ans à ce que, en termes positifs et scientifiques, on peut appeler la vie subjective, c'est-à dire l'organisation d'une intense vie cérébrale destinée à développer nos émotions, à perfectionner nos impulsions en calmant les unes et en excitant les autres sans intervention de la pratique proprement dite. Sans doute cette vie subjective est une des bases fondamentales du catholicisme ; mais Ignace de Loyola lui a donné un degré très grand de coordination. Pour le novice, elle consiste en prières, en effusions, en méditations portant sur le type moral de perfection dont Jésus-Christ est l'expression systématique, et aussi en méditations morales sur ses propres imperfections, sur les efforts à faire pour les vaincre, et sur ceux nécessaires pour développer les aptitudes morales supérieures, telles que le catholicisme les conçoit. Dans un tel noviciat, l'individu, solidement trempé, s'incorpore le type idéal qui désormais doit diriger sa vie. On peut ainsi décider

si l'on a la vocation suffisante pour persister et aller plus loin.

Ensuite commencent les études, auxquelles on consacre à peu près neuf ans. Deux années sont consacrées à la rhétorique et à la littérature, puis on étudie la philosophie, les mathématiques, les sciences physiques, et l'on subit des examens pour passer d'un ordre d'études au suivant.

Cinq ou six années, qui constituent ce qu'on appelle la régence, sont employées à l'enseignement, en commençant par la grammaire, la rhétorique et les sujets les plus élémentaires. On constitue de cette manière des gens rompus à toutes les nécessités de l'enseignement public. Ce n'est que vers 25 ans que commencent les études théologiques proprement dites. Après une si longue préparation, on reçoit enfin l'ordre de la prêtrise ; on prononce ensuite les vœux définitifs et perpétuels qui, solennellement pris, constituent le profès ou le jésuite définitif.

Mais où apparaît de nouveau le génie éminent de Loyola, c'est dans l'établissement de ce qu'on a appelé l'*année de probation*. Dans cette année finale de probation, la trentième habituellement, l'aspirant profès cesse désormais toute étude et se livre entièrement à la vie religieuse ou subjective, dans l'étude du cœur, ou comme l'on dit, *in schola effectus*.

On voit dans une telle préparation un sentiment aussi profond que possible de l'harmonie du cœur et de l'esprit, de la subordination de l'esprit au cœur, et, par suite, de la coordination de toutes les forces dans la poursuite d'un but général. L'imperfection inévitable a tenu à la doctrine et à la situation. La systématisation était évidemment prématurée : elle tendait à donner une stabilité indéfinie à une synthèse purement provisoire et elle ne tenait aucun compte de ce développement néces-

saire qui est la vie même des sociétés. Mais celui qui l'a conçue n'en a pas moins montré une valeur supérieure, et posé, avec une connaissance profonde du cœur humain et de la politique, un problème capital.

Mais ce n'est pas tout : Ignace de Loyola a organisé, sous le nom d'*Exercices spirituels* la vie subjective, qui est, comme nous l'avons déjà souvent dit, une des bases du catholicisme, avec une précision très grande où il a montré souvent une connaissance profonde des lois fondamentales de l'activité cérébrale. Son œuvre à ce sujet sera mieux comprise si nous la comparons à la systématisation qu'a accomplie Auguste Comte avec des méthodes plus positives et dans des conditions préférables

« Ces exercices, dit le R. P. de Ravignan, ne sont pas notre Institut, ils ne font pas même, à proprement parler, partie de nos règles; mais, j'en conviens, ils en sont l'âme, et comme la force. Oui, les *Exercices* ont créé la Société : ils la maintiennent, la conservent, la vivifient. » (*De l'existence et de l'Institut des Jésuites,* par le R. P. de Ravignan, de la Cie de Jésus. Paris, Poussielgue-Rusand, 1844, p. 18). Ce sont ces exercices qui, en effet, constituent l'individualité morale du jésuite; sans eux, l'organisation de la Société, quelque habile et savante qu'elle eût été, n'eût eu aucune efficacité. On aurait eu une belle machine sans charbon. Ces *Exercices* sont, à mon avis, un vrai chef-d'œuvre de sagesse politique et morale; ils méritent d'être soigneusement étudiés. Je vais tâcher d'en donner une conception philosophique aussi exacte et précise que possible; résultat d'une étude et d'une méditation approfondies.

La destination de ces Exercices est d'organiser la vie morale de l'individu, de manière à ce que, par un travail personnel, solitaire et prolongé, il réalise en lui le meilleur équilibre moral (1). Le but final est, en effet, par-

(1) « La solitude est la patrie des forts. Là Dieu parle et agit en eux;

faitement indiqué : « Exercices spirituels pour apprendre à se vaincre soi-même et pour régler à l'avenir tout l'ensemble de sa vie, sans prendre conseil d'aucune affection désordonnée ».

Voyons d'abord le but de l'équilibre moral que l'on constitue : — il ne peut être, bien entendu, que celui qui sert de base à la systématisation catholique. — Voici comment le définit saint Ignace : (*Principe fondamental de tous les exercices*). « La fin pour laquelle l'homme a été créé est de louer et d'honorer le Seigneur son Dieu, et de se sauver en le servant. Toutes les autres créatures qui sont sur la terre n'existent que pour l'homme même, afin de le conduire à la fin de sa création ». Dans plusieurs autres endroits, saint Ignace rappelle, en effet, que nous avons été créés pour la gloire de Dieu et notre salut. Le catholicisme a graduellement défini et constitué les règles morales auxquelles le fidèle doit s'astreindre pour obtenir un tel résultat ; et les *Exercices* ont pour but, précisément, d'organiser par une suite systématique d'efforts personnels, conformes à toutes les traditions de l'Eglise, l'état d'équilibre moral nécessaire pour atteindre cette destination surnaturelle. La vie réelle n'est ainsi coordonnée qu'indirectement, comme un procédé nécessaire pour atteindre une destination supérieure.

Il nous faut, dans cette théorie des *exercices spirituels*, considérer deux choses que nous examinerons successivement : 1° l'exercice spirituel considéré en lui-même et dans sa constitution propre ; 2° la succession de ces exercices spirituels pendant quatre semaines où l'âme se trempe vigoureusement pour atteindre, d'après le type catholique, la vie éternelle, soit que l'on appartienne au monde ou à la vie religieuse proprement dite.

il les enfante aux généreux desseins, aux énergiques entreprises. » (De Ravignan, *loc. cit.*, p. 26.)

L'exercice spirituel est une succession régulière d'un certain nombre d'états cérébraux par lesquels nous passons, par un travail personnel et solitaire, afin d'obtenir le meilleur perfectionnement de notre âme. Le mot exercice est très bien choisi, car ce n'est pas une préparation à la vie purement contemplative, mais c'est, comme dans la vie militaire, l'exercice qui prépare au combat. C'est un côté supérieur des vues d'Ignace, qui le sépare profondément des purs mystiques et en fait un si énergique conducteur d'âmes. L'exercice spirituel est le travail où on prépare son âme pour les luttes effectives de la vie. Chaque exercice spirituel considéré en lui-même se compose des parties suivantes :

1° L'*oraison;* 2° les *préludes;* 3° les divers points de la *méditation;* 4° le *colloque.*

1° L'*oraison* préparatoire « consiste à demander à Dieu la grâce de rapporter sincèrement à sa gloire et à son culte toutes les forces et toutes les opérations de notre âme ». On voit, dès lors, que très judicieusement, par cette première opération, l'âme se replace au point de vue d'ensemble de notre destination, telle que le catholicisme la conçoit. Il y a en général avantage à ce que cette oraison préparatoire reste essentiellement la même dans tous les divers exercices spirituels. Il y a même là, il faut le remarquer, dans cette fixité de l'oraison préparatoire, comme un lien commun qui nous unit à toutes les âmes qui poursuivent le même but. Je pense qu'à l'état positif cet usage doit être sagement maintenu comme une condition du développement nécessaire du sentiment de la solidarité et de la continuité.

L'âme ainsi disposée, arrivent les *préludes* qui sont au nombre de deux, au moins, et qui peuvent être d'un plus grand nombre suivant les circonstances et les individus; car, si la marche générale de l'exercice spirituel est fixée, une part est laissée à l'initiative individuelle.

Les *préludes* ont pour but de préparer, par des efforts spéciaux, notre âme à la méditation qui constitue le sujet même de l'exercice. Le premier *prélude* est toujours de fixer le lieu où l'on place le sujet même de l'exercice spirituel. C'est là une vue très profonde et très juste de saint Ignace de Loyola et qui montre sous cet aspect une connaissance très profonde de l'activité intellectuelle : car ce premier travail de méditation produit une première incitation précise au travail cérébral. Ce travail cérébral constitue une construction imaginative esthétique et morale. Au point de vue logique, une pareille opération emploie et cultive par cela même ce qu'Auguste Comte a appelé la *logique des images*. Citons saint Ignace lui-même :

« Le premier prélude est une imagination ou représentation vive de certains lieux. Pour mieux entendre ceci, il faut remarquer que toute méditation roule toujours sur un objet corporel ou spirituel. Si le sujet de la méditation est une chose corporelle et sensible, par exemple quelque action de Jésus-Christ, il faut imaginer un lieu qui représente sensiblement ce que nous voulons méditer, comme un temple, une montagne où nous trouvons Jésus-Christ, Marie, sa très sainte mère, en un mot tout ce qui a quelque rapport au sujet de notre méditation. Et si le sujet ne tombe point par lui-même sous les sens, comme la considération des péchés, qu'on propose maintenant à méditer; la construction du lieu est cependant essentielle pour toute méditation, et pourra se faire ainsi; j'imaginerai voir mon âme renfermée dans ce corps mortel comme dans une prison; je me représenterai l'homme lui-même comme exilé dans cette vallée de misère, où il est condamné à vivre dans la compagnie de tous les animaux les plus stupides » (1).

(1) Premier exercice. — Méditation sur les trois puissances de l'âme sur trois sortes de péchés.

« Le second prélude doit être toujours de demander à Dieu ce que je désire relativement au sujet de la méditation proposée. Par exemple, si je dois méditer sur la résurrection de Jésus-Christ, il faudra demander un sentiment de joie spirituelle qui me fasse réjouir avec Jésus-Christ de son triomphe. Au contraire, si c'est sa passion qui fait le sujet de ma méditation, je demanderai la tristesse, les larmes pour compatir à sa douleur ».

On voit donc qu'après la *logique des images* intervient la *logique des sentiments* et que l'exercice spirituel met successivement en jeu toutes les parties du cerveau, qui se prêtent ainsi un mutuel concours pour constituer un état synthétique, un procédé de culture cérébrale véritablement admirable.

Après les préludes, vient la *méditation proprement dite*, qui comprend les exercices spirituels qu'Ignace désigne par 1er point, 2e point, 3e point, etc. Ces divers points représentent la marche successive de notre méditation, de manière à mettre en jeu successivement ce qu'Ignace nomme les trois puissances de l'âme : la mémoire, l'entendement, la volonté. Par la mémoire, nous nous représentons essentiellement un passé qui sert de point d'appui et de base au travail actif de notre entendement. C'est là une conception très positive du travail cérébral. Il faut toujours, en effet, que la méditation proprement dite, qui est un travail actif du cerveau par induction ou déduction, repose sur une certaine contemplation. En second lieu, l'entendement réfléchit et médite ; et, enfin, la volonté, qui, d'après la théorie cérébrale d'Auguste Comte, se compose du cœur comme du caractère, mettra en jeu nos émotions et nos décisions. L'on peut ainsi tirer un grand profit de l'œuvre de saint Ignace à la lumière de l'admirable théorie cérébrale d'Auguste Comte. Il est important de remarquer que ces trois degrés d'action de l'activité cérébrale, mémoire, entendement et

volonté, se retrouvent dans chacun des points dont les degrés successifs constituent la méditation totale.

Je vais donner, d'après saint Ignace lui-même, et pour mieux préciser, un exemple des trois points de la méditation propres au premier exercice, et qui portent sur trois sortes de péchés. « Dans le premier point, la méditation porte sur le premier péché, celui des anges, c'est-à-dire leur révolte contre Dieu. Je commence d'abord par rappeler à la mémoire comment les anges furent créés dans l'état de grâce avec le libre arbitre; puis comment ils refusèrent de rendre à leur Créateur le respect et l'obéissance qu'ils lui devaient, et enfin l'affreux changement qui se fit en eux après leur révolte.

« L'entendement s'occupera ensuite à examiner dans le plus grand détail toutes les circonstances, à discourir, à raisonner sur chacune ; enfin, il faudra surtout insister à produire dans la volonté toutes les affections relatives aux réflexions que l'entendement aura faites ».

Le second point de la méditation portera, par une marche analogue, sur le second péché, à savoir : celui de nos premiers parents. Enfin, le troisième point de la méditation consistera, dit saint Ignace, « à nous exercer de la même manière sur quelque péché mortel en particulier ».

Enfin, après les divers points de la méditation vient le *colloque*. « Le propre du *colloque*, dit saint Ignace, est d'être une espèce d'entretien, comme d'un ami avec un ami, ou d'un serviteur avec son maître » ; ainsi, par exemple, le colloque se fera en représentant Jésus sur la croix, en l'imaginant devant soi, « fixant les yeux sur mon Jésus ainsi crucifié, je lui dirai tout ce que me suggèreront mon esprit et mon cœur ». — Ici cette construction cérébrale esthétique et morale qui constitue l'exercice arrive à l'expression elle-même en même

temps qu'à l'effusion; et c'est l'effusion excitée et traduite par l'expression.

Mais, il y a plus. Avec sa connaissance si profonde du travail cérébral, Ignace a parfaitement compris que l'activité cérébrale ne pouvait être séparée de l'appareil sensoriel lui-même; ce qui, du reste, avait été spontanément réalisé par tous les grands conducteurs d'hommes qui ont organisé du culte. Mais Ignace y a apporté, suivant son habitude, son esprit coordinateur et synthétique. Dans la 1re méditation, en effet, Ignace traite ce point : « Application des sens aux méditations précédentes. » « Après l'oraison préparatoire et les trois préludes comme ci-devant, il sera très utile d'appliquer par l'imagination les cinq sens de notre âme à la méditation ». « Voici comment on pourra faire cet exercice en appliquant la méthode générale aux circonstances particulières du sujet ». Et il examine, en effet, successivement, l'intervention de la vue, de l'ouïe, du goût et de l'odorat, et enfin du toucher.

Ainsi, dans la deuxième méditation (3e et 4e de la seconde semaine), Ignace s'occupe essentiellement du règne de Jésus-Christ, puis de sa naissance et de la première partie de sa vie. Voici comment il indique l'application des sens à ces diverses méditations qui sont relatives essentiellement à des actes réels de la vie de Jésus-Christ sur la terre. — Ier point. « On imaginera voir toutes les personnes dont il est fait mention dans les méditations précédentes. On remarquera tout ce qui concerne chacune d'elles, en tâchant de tirer quelque profit de chaque circonstance. » — IIe point. « On écoutera, on croira entendre ce qu'elles disent entre elles, du moins ce qu'on croit qu'elles doivent dire, s'appliquant à soi-même, pour son usage particulier, chacune de leurs paroles. » — IIIe point. « On s'efforcera de sentir, de goûter en quelque sorte l'ineffable suavité, l'inconce-

vable douceur de la divinité de notre adorable Sauveur, de son âme, de son corps même, et de toutes ses vertus. On fera la même chose à l'égard de sa très sainte mère, et des autres personnes qu'on pourrait considérer, toujours en s'appliquant à soi-même ce qui pourrait être de quelque utilité. » — IVe point. « Il faudra toucher, manier pour ainsi dire, baiser avec respect tout ce qui appartient à ces mêmes personnes, leurs vêtements, les lieux où ils sont, les traces de leurs pas; tout cela, pour exciter en nous quelques sentiments de dévotion plus tendre, et surtout pour en tirer quelques biens spirituels, de quelque espèce qu'ils puissent être. »

On voit donc qu'Ignace de Loyola, en construisant dans ses Exercices la systématisation de la vie subjective pour la perfectionner, a saisi le problème dans son ensemble. Non seulement il met en jeu toutes les fonctions distinctes du cerveau, coordonnées pour une même destination, mais aussi il n'oublie pas la corrélation de l'activité cérébrale avec l'appareil sensoriel, y compris un certain degré d'activité musculaire. C'est donc l'ensemble de l'activité animale sensorielle et locomotrice coordonné par une activité cérébrale complète, qui elle-même est systématisée pour déterminer en nous un effort complet de perfectionnement.

Voyons maintenant comment Ignace conçoit que, à une certaine époque de la vie, l'homme s'assujettisse, pendant une période de temps qu'il fixe à quatre semaines, à une vie purement subjective, non point pour se livrer indéfiniment à la vie contemplative, mais pour se tremper solidement pour l'action dans la situation où l'on se trouve placé dans ce monde. Militaire et apôtre, c'est à la conquête qu'il vise, conquête spirituelle, sans aucun doute, et qui a certains rapports moraux et sociologiques avec la conquête militaire. Voici de quelle manière il coordonne les quatre semaines. Elles se par-

tagent en deux groupes ; la première constitue le premier groupe, la seconde, la troisième et la quatrième constituent le second. Cette division correspond à une division très réelle dans l'organisation de la vie subjective, autrement dit vie religieuse. La première semaine est essentiellement consacrée à la contemplation et à la méditation de l'ensemble de nos imperfections personnelles et de l'effort à faire pour s'en affranchir : c'est ce que le catholicisme désigne sous le nom de péché. Il faut, pendant une telle semaine, considérer l'ensemble des imperfections, les unes fondamentales comme le péché originel, et, en second lieu, celles qui nous sont plus personnellement propres, réfléchir sur elles de manière à les déraciner de notre cœur. De là l'emploi des examens de conscience, des confessions générales, des divers procédés que le catholicisme a imaginés à cet égard pour le gouvernement moral de notre espèce. Saint Ignace indique même, suivant sa profonde habitude, des procédés matériels pour nous représenter chaque jour les progrès que nous accomplissons dans ce grand effort de purgation morale.

Les trois autres semaines sont consacrées à exciter en nous, par la contemplation précise et détaillée de la vie de Jésus, les bons sentiments. Pour me servir de termes positifs et scientifiques, la première semaine est consacrée à la compression de l'égoïsme, et les trois autres à l'excitation graduelle de l'altruisme. Ignace suit toujours, dans cette organisation systématique de la vie religieuse subjective, cette marche graduelle par laquelle nous passons de degré en degré pour arriver à l'état le plus élevé et le plus parfait. Jésus-Christ, Dieu-Homme, est naturellement, d'après la conception catholique, le type que nous devons contempler et nous efforcer d'imiter. Dans la seconde semaine, nous considérons, en effet, surtout la vie de Jésus-Christ sur cette

terre, dans le degré le plus simple de notre existence. C'est dans cette semaine qu'Ignace a placé ce qu'il appelle *l'élection*, c'est-à-dire l'ensemble de nos méditations systématiques sur le choix d'un état, soit dans l'ordre temporel, soit dans l'ordre spirituel, suivant les dispositions où nous portent notre nature et notre situation. Il est certain que le choix d'une profession est une opération capitale et ne doit pas être abandonné au simple hasard des circonstances, comme cela a lieu le plus souvent. La solution du problème est infiniment complexe, puisqu'il y entre à la fois des considérations non seulement morales mais aussi sociologiques ; et qu'il faut enfin y introduire la considération de coefficients personnels et de coefficients de famille. Sans doute, ni l'époque ni la doctrine ne pouvaient permettre à Ignace de résoudre un tel problème, très supérieur à la science de son temps; mais il est très beau de l'avoir posé et d'avoir proclamé qu'il fallait soumettre une pareille décision à une méditation morale prolongée qui fît du choix d'une carrière autre chose qu'une simple fantaisie individuelle. Il est juste d'ajouter que la considération de ce qu'on peut appeler *la croix*, que chacun de nous doit porter dans cette vie, comme Jésus l'a portée lui-même volontairement pour le bonheur des hommes, introduisait un point de vue moral et même social, d'une véritable élévation. Ce point de vue est celui-ci: l'ensemble du milieu cosmologique, sociologique et biologique au milieu duquel nous devons vivre est pour nous d'une extrême imperfection. Il faut donc, à ce triple point de vue, qu'en entrant dans la vie pour y remplir à notre tour une fonction déterminée, après avoir été jusque là nourri, instruit et aidé par les autres; il est nécessaire, dis-je, que nous considérions virilement l'ensemble de ces imperfections. Il faut que nous préparions notre âme à la rési-

gnation, mais non pas à une résignation inerte et passive. Nous nous résignons, afin d'éviter cette insurrection constante et finalement dégradante contre la nature des choses, en nous proposant néanmoins d'améliorer et la situation et nous-mêmes autant que possible. Si le catholicisme n'a pas pu résoudre suffisamment ce problème, faute d'une doctrine suffisamment scientifique qui n'était pas possible alors, il l'a néanmoins vigoureusement posé ; bien supérieur sous ce rapport à l'esprit révolutionnaire qui ne sait que proclamer une révolte qui, si elle a pu être réellement utile dans certains cas, finit, quand elle dure, par être dégradante et abaisse l'esprit humain.

Enfin dans la troisième et quatrième semaine, le type de Jésus-Christ est considéré et contemplé dans sa période finale, et finalement mystique, afin que, par un travail continu de méditation personnelle, nous l'appliquions à notre propre perfectionnement moral.

Mais il y a, dans toute vie religieuse ou subjective ainsi organisée, par laquelle nous cherchons à nous purifier de nos instincts personnels et à exciter en nous les penchants supérieurs, des dangers très graves, surtout quand on se place au point de vue de la vie pratique. Un de ces dangers, que saint Ignace ne signale pas, mais que l'appréciation des purs mystiques nous révèle, c'est le développement d'une vanité immense. Ceux qui se livrent, en effet, à une vie purement contemplative sans passer jamais à la vie pratique ou, du moins, en n'y participant que peu, s'attribuent assez naturellement une immense supériorité sur les autres qui, voués à la vie réelle, portent le poids des imperfections soit sociales, soit personnelles. C'est là un grand danger de la vie subjective trop développée ; et ce danger, très grand avec les doctrines trop indéterminées du théologisme, se présente aussi dans le positivisme

lui-même. Un développement trop considérable de cette vie subjective pousse aussi, par cela même, à une véritable hypocrisie. Il y a là un danger réel ; mais le Positivisme saura y mettre ordre en faisant comprendre, par la vue d'une destination réelle et précise, l'immense supériorité des imparfaits qui font sur les parfaits vaniteux qui ne font rien que critiquer ceux qui servent à quelque chose. Saint Ignace, pour qui la vie subjective était une préparation directe à l'action, n'a point signalé ce côté dangereux; mais il y en a un autre qu'il a parfaitement senti et nettement signalé : c'est *l'esprit de scrupule.*

Il est certain que ceux qui, en dehors de l'action et par la méditation, poursuivent leur perfectionnement personnel, sont disposés à s'exagérer l'importance de toute perturbation qui nous éloigne du type que l'on se propose d'atteindre. La pratique seule met les choses au point, et, en les rapportant au résultat à atteindre, permet d'apprécier la valeur relative de chacune d'elles: cet inconvénient est propre à toute vie subjective trop développée; mais il est plus grave dans l'ordre théologique. Etant alors surnaturelle, la corrélation des actes au but reste plus ou moins indéterminée ou arbitraire; de là une exagération de scrupules qui, en apportant dans les âmes une sorte de perturbation indéfinie, peut nous rendre impropre à toute action. Le génie politique et pratique d'Ignace lui a fait comprendre un tel danger: il y a consacré un chapitre remarquable sous le titre suivant : « Remarques importantes sur les scrupules que le démon jette dans une âme ». Il montre que si, au début, ce scrupule a son utilité, il devient profondément nuisible par l'état d'anxiété et le trouble qu'il jette dans l'âme. Le but de la vie subjective est, en effet, de fortifier notre âme, d'établir en elle un énergique équilibre, une stabilité forte qui la maintient so-

lide dans les variables nécessités de l'action. Le scrupule tend donc directement contre le but que l'on doit se proposer d'atteindre dans l'organisation de la vie religieuse ou subjective.

Du reste les vrais observateurs de la nature humaine ont signalé ces inconvénients qui prêtent, du reste, si singulièrement à l'hypocrisie. Quand Orgon, qui est un type aussi profondément analysé que l'est celui de Tartufe, expose à son beau-frère les mérites de Tartufe, il lui dit :

> Mais vous ne croiriez point jusqu'où monte son zèle :
> Il s'impute à péché la moindre bagatelle ;
> Un rien presque suffit pour le scandaliser ;
> Jusque là qu'il se vint l'autre jour accuser
> D'avoir pris une puce en faisant sa prière,
> Et de l'avoir tuée avec trop de colère.

Sans doute c'est là l'hypocrite ; mais il séduit Orgon qui est sincère. La pratique générale montre le danger de cette vie religieuse exagérée. Le duc de Bourgogne, dont Fénelon fit un saint, ne pouvant en faire un homme, s'avisa de lui écrire pour lui demander, étant en Flandre, à la tête de l'armée, s'il pouvait sans péché loger dans les bâtiments extérieurs d'un couvent de filles. Ce n'est pas avec de telles dispositions qu'on gouverne les hommes et qu'on gagne des batailles ; aussi un seigneur, avec la noble indépendance que donne souvent la vie militaire, eut le courage de dire au duc de Bourgogne : « Monseigneur, vous êtes sans doute parfait pour la conquête du ciel ; mais pour celle de la terre, Marlborough et le prince Eugène s'y entendent peut-être mieux ».

Au point de vue catholique, le danger est d'autant plus grand, et Ignace avait raison de le signaler, que le catholicisme n'a jamais su faire une part suffisante à l'égoïsme, dont la fonction, absolument nécessaire, ne peut être que modifiée, mais non supprimée par l'action

de l'altruisme. Toute autre conception est purement illusoire, et au fond dangereuse comme tout ce qui tend à ne pas tenir compte des réalités effectives. J'ai posé déjà, à cet égard, le principe fondamental dans ma théorie des fonctions composées : l'homme agit habituellement, dans la réalité, non pas sous l'action d'une fonction simple du cerveau, mais bien sous l'impulsion d'une fonction composée qui est la résultante de fonctions simples. Or, toute fonction composée, outre un élément intellectuel, contient un élément altruiste et un élément égoïste. On a l'état normal lorsque l'élément égoïste donne une base et une force d'impulsion à l'élément altruiste.

On s'est demandé et l'on a même prétendu que cette organisation de la vie spirituelle dans le jésuitisme conduit à développer l'hypocrisie ; je n'en crois rien. Sans doute il y a eu dans l'évolution du jésuitisme ce qu'on peut appeler l'hypocrisie sociale, consistant dans les facilités que les directeurs jésuites donnaient aux puissants quand il y allait de l'intérêt de la compagnie et de celui de l'Eglise. Mais la disposition à une morale plus relative et plus conciliante, qui est un caractère fondamental du jésuitisme, est l'inverse de la disposition à l'hypocrisie personnelle, où l'on cherche à exploiter les autres par les apparences de la perfection. Molière a incomparablement compris l'égoïsme profond (1) que développe la doctrine théologique abandonnée à elle-même : il a choisi son hypocrite dans un austère, j'inclinerais donc à croire qu'il a observé le type dans un

(1) Orgon : « Qui suit bien ses leçons, goûte une paix profonde
Et comme du fumier regarde le monde.
Oui, je deviens tout autre avec son entretien,
Il m'enseigne à n'avoir affection pour rien ;
De toute amitié il détache mon âme ;
Et je verrais mourir frère, enfants, mère et femme,
Que je m'en soucierais autant que de cela... »

janséniste; d'autant plus que Molière était élève des jésuites, et qu'en général les hommes supérieurs élevés par eux et qui ont suivi une tout autre ligne que celle de la théologie ont conservé de leurs maîtres un bon souvenir (1).

Enfin, parmi les règles indiquées par saint Ignace, il y en a toute une série qu'il place sous ce titre : « Règles qu'il faut observer, pour être toujours d'accord avec l'Eglise catholique et orthodoxe ».

Tel est l'ensemble des exercices par lesquels Ignace préparait les membres de la société de Jésus pour la vie de luttes et de conquêtes à laquelle il les destinait.

Mais notre appréciation ne serait pas complète si nous ne comparions pas la vie subjective, telle qu'Ignace l'a organisée, avec la théorie positive qu'en a faite Auguste Comte.

Le problème posé et résolu par le catholicisme et dont Ignace a donné dans ses Exercices une solution très

(1) M. Georges Doncieux a donné les détails les plus précieux et les plus intéressants sur les relations de Molière avec les jésuites. Ils ne se cachaient pas, dit M. Doncieux, d'applaudir au *Tartufe*. Quand il mourut, le père Vavasseur lui fit une épitaphe en distiques latins. Le père Bouhours, dans un petit poème français, imita le père Vavasseur (Voir G. Doncieux, p. 42. *Un jésuite homme de lettres au* XVIIe *siècle. Le père Bouhours*, par G. Doncieux, docteur ès-lettres. Paris, librairie Hachette. 1886. Un volume in-8°).

Dans le poème du père Bouhours on trouve des vers caractéristiques, notamment ceci :

Ta muse, en jouant l'hypocrite,
A redressé les faux dévôts.

Bouhours termine ainsi sa pièce de vers :

Les Français rougiront un jour
De leur peu de reconnaissance.
Il leur fallut un comédien
Qui mit à les polir sa gloire et son étude :
Mais, Molière, à ta gloire il ne manquerait rien,
Si, parmi les défauts que tu peignis si bien,
Tu les avais repris de leur ingratitude.

La lecture du travail de M. G. Doncieux est aussi attachante qu'instructive; et l'on voit, en le lisant, quel degré de liberté la Compagnie de Jésus laissait à ses membres; et, en même temps, dans quelle variété de direction elle savait laisser s'accomplir leur développement,

systématique est celui-ci : Organisation d'un culte intime et personnel. Le culte n'est rien autre chose qu'un ensemble de méditations et d'effusions coordonnées, au moyen desquelles on exerce l'activité cérébrale et même, comme complément, l'activité musculaire et celle du système sensoriel, c'est-à-dire l'ensemble de l'appareil nerveux. Cet appareil animal tend à s'exercer, l'habitude et le perfectionnement résultant de cet exercice même. Sans aucun doute, le véritable exercice et le plus énergique perfectionnement résultent de la vie pratique elle-même; mais elle n'est ni toujours disponible ni toujours suffisamment cohérente; elle est constamment mêlée d'éléments trop spéciaux et de particularités plus ou moins perturbatrices au point de vue moral. De tous temps, ce besoin d'exercice de l'appareil nerveux a conduit soit à des jeux, soit à des créations esthétiques ayant un caractère plus ou moins collectif.

L'antiquité n'a pas ignoré cette activité cérébrale intime et personnelle propre à assurer notre perfectionnement; mais c'est le catholicisme qui a organisé systématiquement, pour une certaine destination, ce culte personnel. C'est là un de ses grands services; car, outre son utilité propre, le problème a été posé comme il doit toujours l'être, en en donnant une certaine solution. Mais cette solution ne pouvait être que transitoire et passagère, parce qu'elle était liée à des doctrines qui ne pouvaient avoir qu'un rôle transitoire dans l'évolution de notre espèce. En premier lieu, la solution catholique du culte intime et personnel était liée à la poursuite du salut personnel. Dès lors son influence positive sur l'homme, en tant que vivant sur cette terre dans un milieu cosmologique et sociologique déterminé, n'était qu'indirecte. Le système catholique manquait nécessairement d'homogénéité, puisque notre activité avait deux buts très distincts : l'un surnaturel ou céleste, l'autre

réel ou terrestre qu'il n'était pas possible de supprimer. La sagesse du sacerdoce a, autant que possible, essayé d'établir une certaine harmonie entre ces deux buts de la vie; et y est arrivée d'une manière à peu près suffisante pendant une certaine période. Néanmoins cette harmonie n'était qu'instable parce que le développement croissant de la science et de l'industrie donnait au but terrestre une prépondérance croissante par rapport au but céleste; de telle sorte que la systématisation du culte intime et personnel pour une destination céleste se trouvait de moins en moins en harmonie avec le perfectionnement de l'homme poursuivant un but essentiellement terrestre. L'admirable systématisation d'Ignace ne pouvait donc avoir qu'une destination transitoire et de moins en moins efficace dans la vie réelle des hommes en Occident.

Au fond, il y a le ciel et la terre : le positivisme vient établir enfin l'homogénéité effective de la vie humaine, en ne concevant les hommes que comme des citoyens de la terre, d'où nous venons et où nous retournons. Mais, dans cette conception homogène et systématique de la vie humaine, qui n'est autre chose que la coordination du double mouvement antérieur qui élimine de plus en plus le but céleste et fait prévaloir le but terrestre, le problème du culte intime et personnel doit-il être maintenu? Cela ne peut faire de doute, ce me semble, pour un esprit réfléchi. Un caractère fondamental du positivisme est d'accepter tous les problèmes posés par les conducteurs d'hommes qui nous ont précédés, en appréciant leurs solutions et en tenant compte des résultats de ces solutions pour en donner une plus réelle et plus complète. L'appareil essentiel de notre nature est le cerveau, son développement est la condition même de notre constitution domestique, politique et sociale. C'est donc lui qu'il faut perfectionner. Le per-

fectionnement résulte de l'exercice, quand cet exercice est convenablement systématisé. Or, le culte intime et personnel met en jeu toutes les parties de l'activité cérébrale : intelligence, cœur et caractère; de plus, cet exercice est suffisamment indépendant des nécessités pratiques immédiates pour être à la fois à notre disposition et susceptible de coordination. Aussi, à mesure qu'Auguste Comte était conduit, par son évolution même, à donner à sa synthèse un caractère complet, il était naturellement amené, non seulement à s'occuper du culte domestique et social, mais aussi du culte personnel qui lui sert de base. Comment ceux qui admettent que par la gymnastique, par exemple, on perfectionne l'appareil musculaire, n'admettraient-ils pas que, par des exercices appropriés d'une activité intime et personnelle, on perfectionne l'appareil cérébral?

Auguste Comte a fixé à deux heures au maximum le temps consacré au culte personnel, et il ajoute, dans son catéchisme, cette réflexion : « Chaque positiviste consacrera donc à son intime amélioration journalière moins de temps que n'en absorbent maintenant les lectures vicieuses et les diversions inutiles ou funestes » (1).

Auguste Comte avait institué ses prières quotidiennes le vendredi saint 10 avril 1848, et il les a graduellement perfectionnées jusqu'au 10 avril 1857, qui est l'année de sa mort (2). Il a exposé la théorie systématique du culte personnel dans le chapitre II du tome IV du *Système de Politique positive* (3).

Auguste Comte, dans le culte qu'il avait organisé pour lui-même, et dont on peut voir l'exposition dans son testament, consacre à ce culte intime trois prières :

(1) *Catéchisme positiviste*, p. 114, 3e édit., Paris, 1890.

(2) *Testament d'Auguste Comte*, un volume in-8o, Paris, septembre 1884.

(3) *Système de Politique positive*, t. IV, chap. II, p. 101 à 120. Paris, 1854.

celle du matin, de 5 h. 1/2 à 6 h. 1/2, la durée en est donc d'une heure. Celle du soir d'une demi-heure; et celle du milieu de la journée, à 10 h. 1/2 précises, de vingt minutes. Chaque prière se partage en deux parties bien distinctes : la *commémoration* et l'*effusion*. La première partie, qui sert de base, reproduit systématiquement le passé; et la seconde, plus active, consiste en des effusions morales où l'art, intervenant comme moyen d'expression, en constitue le couronnement nécessaire. Dans cette construction esthétique de la prière, il y a une portion constante et une portion variable pour chaque jour de la semaine. Auguste Comte, comme son grand prédécesseur Ignace de Loyola, fait intervenir systématiquement les images, les expressions et les sentiments, dont l'ensemble constitue la raison humaine. La reproduction, chaque jour, des formules fondamentales de la doctrine est propre à nous replacer au point de vue d'ensemble, comme au point de vue moral et social. On peut citer celles-ci par exemple : « L'amour pour principe, et l'ordre pour base; le progrès pour but. » — « L'amour cherche l'ordre et pousse au progrès, » — « l'ordre consolide l'amour et dirige le progrès, » — « le progrès développe l'ordre et ramène à l'amour. » — « La soumission est la base du perfectionnement. » — « En rapportant tout à l'humanité, l'unité devient plus complète et plus stable qu'en s'efforçant de tout rattacher à Dieu. »

En comparant la systématisation du culte intime et personnel, telle que l'a donnée Auguste Comte, et telle que l'a établie Ignace de Loyola, on constate aisément la supériorité de la solution positiviste. Cette supériorité de la solution positiviste tient, sans aucun doute, à celle de la situation mentale et sociale, et aussi à celle du génie qui a su la coordonner. Mais il faut néanmoins reconnaître toute la force et la profonde connaissance

du travail cérébral que montre Ignace de Loyola, en utilisant l'immense connaissance empirique due au catholicisme, et en la systématisant. Il y aurait un travail intéressant autant qu'utile à faire, ce serait une comparaison systématique entre la systématisation d'Auguste Comte et celle d'Ignace de Loyola. Il y a là de quoi tenter l'activité de quelque esprit philosophique convenablement cultivé.

Ainsi donc, après avoir organisé la Société de Jésus comme un appareil admirablement construit pour une destination déterminée, grande et précise, Ignace lui avait donné l'âme par ses exercices spirituels. Il faut remarquer, du reste, que la confiance qui lui inspirait cette énergique préparation lui a permis, ainsi qu'à ses successeurs, de donner, à l'inverse de ce qu'on croit habituellement, une très grande liberté relative aux divers membres de la Société de Jésus, suivant leur valeur propre et les situations dans lesquelles ils se trouvent placés.

Quoi qu'il en soit, le système ainsi coordonné et l'appareil ainsi construit ont développé leur action dans le milieu social correspondant ; et c'est ce que nous allons voir maintenant d'une manière générale.

Il faut remarquer en premier lieu qu'Ignace de Loyola avait pour but de rétablir la papauté dans toute sa prépondérance sociale et politique, prépondérance dont le moyen-âge avait offert une certaine réalisation, et dont les papes ont toujours conservé la tradition vivante et constante, parce qu'ils avaient dû dans la pratique accepter une subordination croissante. Ignace concevait la Société de Jésus comme étant l'appareil principal pour poursuivre la réalisation de telles prétentions, au moins théoriquement, et pratiquement dans la mesure du possible. La Société de Jésus était donc, nécessairement, dans sa destination supérieure, une société politique. Cette

destination combinée avec la situation a nécessairement déterminé une partie de l'évolution de la Société de Jésus. Cela l'a conduite d'abord à la plus intime liaison avec la maison d'Autriche dans sa branche espagnole comme dans sa branche allemande, et elle a agi en tenant compte des particularités propres aux deux situations. Cela explique pourquoi elle a trouvé en France une opposition constante et vigoureuse, surtout dans les Parlements qui avaient le dépôt de la théorie de la Royauté. En outre, les Parlements s'opposaient toujours et constamment aux prétentions ultramontaines de la Société de Jésus. Ce rôle politique de la Société de Jésus explique deux des caractères de son action : en premier lieu, le développement de ce qu'on peut appeler une morale relative. La politique ne marche jamais sans un esprit de concession ; or, la morale théologique est, au fond, nécessairement absolue, et ce caractère absolu est incompatible avec les nécessités de l'action politique. Cette situation a nécessairement poussé les docteurs jésuitiques à établir un système de morale qui permît de tenir compte des situations et des choses dans leur extrême variété. Mais, évidemment, cela offrait pour la moralité humaine de grands dangers. Il n'y a que la science qui puisse être relative sans être arbitraire ; quand la théologie veut être relative, elle arrive rapidement à l'arbitraire, et, par suite, cela conduit souvent à des compromissions louches et douteuses. Sans admettre la conception absurde de Pascal accusant une société, en somme honorable, de poursuivre un système de démoralisation dans son intérêt propre, on doit reconnaître néanmoins que le développement de l'évolution doctrinale des jésuites, déterminée et poussée par la destination politique, a conduit à un esprit fâcheux de distinctions et de subtilités morales souvent équivoques.

La destination politique de la Compagnie de Jésus a dû pousser nécessairement à un système d'hypocrisie sociale et nullement d'hypocrisie personnelle. Ce système d'hypocrisie sociale consiste essentiellement à fermer les yeux sur les écarts intellectuels et moraux des puissants, sous la condition tacite d'éviter l'éclat et de donner ostensiblement le bon exemple. Du reste, ce caractère est devenu de plus en plus commun à toutes les sectes théologiques, à mesure que leur décadence s'accentue de plus en plus. Ceci est tellement vrai qu'au fond la fameuse distinction de Kant entre la raison théorique qui ne peut pas démontrer Dieu et la raison pratique qui l'admet, n'est rien autre chose qu'une systématisation métaphysique de ce système d'hypocrisie, dont Rousseau, du reste, nous a offert un type si remarquable dans le *Contrat social*, dont son sanguinaire disciple Robespierre a su faire une si terrible application. Ce n'est que le Positivisme qui pourra tenir compte dignement de la situation des esprits retardés, en substituant au système d'hypocrisie le système de *ménagement*. Les forts doivent arriver au gouvernement de la société; c'est à eux qu'il doit légitimement appartenir, tant au spirituel qu'au temporel ; mais ils doivent nécessairement, sous peine de dégradation et d'abaissement, invoquer ouvertement les principes positifs et scientifiques au nom desquels la société s'organise. Mais, comme la doctrine scientifique rend justice dans le passé et, par suite, dans le présent aux diverses couches mentales, la direction positive de la société est très compatible avec des ménagements pour ceux qui sont dans les couches mentales inférieures, quelle que soit du reste leur position matérielle.

Ce caractère politique inhérent à la Société de Jésus l'a conduite à tenir compte, autant que possible, sans violer les bases essentielles du régime catholique, de

toutes les nécessités de la situation. C'est ce qui a eu lieu dans leur système d'enseignement. Ainsi, ils ont introduit dans ce système, non seulement les résultats de l'évolution philosophique et esthétique, mais ceux même de l'évolution scientifique. Mais comme, en définitive, ils cherchaient toujours, nécessairement, à combiner les études positives avec les nécessités de la doctrine théologique, cela a donné à leur enseignement, malgré une utilité secondaire, un caractère louche et équivoque analogue à celui de leur enseignement moral. Ils ont trop voulu concilier le ciel et la terre, sur une terre qui devenait de plus en plus positive; la conciliation, ou plutôt l'équilibre instable, n'avait été véritablement possible, d'une manière transitoire, qu'au moyen âge.

Ce caractère politique et relatif de la société de Jésus se montre surtout dans l'organisation des *missions*, accomplies avec tant d'énergie, d'activité et de dévouement.

Le problème des missions s'est posé dès le début du catholicisme. Il est la conséquence même du grand projet fondamental pour constituer une religion universelle qui établisse enfin l'unité du genre humain, tout au moins au point de vue religieux. Ce grand projet avait été constamment poursuivi par le catholicisme: la découverte du Nouveau-Monde, du passage aux Indes par le cap de Bonne-Espérance avaient donné à la conception catholique toute sa plénitude en nous révélant enfin l'unité planétaire et en excitant chez les Occidentaux, devant qui l'horizon s'ouvrait sans bornes, des espérances et des ambitions illimitées. Ignace fut à la hauteur d'une telle situation, et ses disciples continuèrent son œuvre. Sans doute, l'unité du genre humain ne fut pas constituée, elle ne l'est pas encore; mais le problème fut audacieusement posé et poursuivi.

Ignace de Loyola conçut, en effet, un système de missions qui, d'abord, semblait s'appliquer au monde islamique, mais il en sentit bientôt la difficulté insurmontable. Les efforts furent alors poussés du côté de l'Amérique et vers l'Extrême-Orient, par François Xavier. Ignace avait très bien conçu que sa compagnie était un merveilleux instrument pour tenter de constituer une papauté universelle.

Voyons d'abord l'esprit général dans lequel a été conçu le système des missions. En premier lieu, les jésuites y ont apporté un esprit aussi relatif que cela était possible avec la doctrine catholique. Ils ont même été accusés par leurs adversaires plus strictement orthodoxes d'avoir dépassé la limite et d'avoir fait des concessions qualifiées presque d'hérétiques. Ces accusations mêmes montrent la profonde sagesse de ces religieux et doivent, pour les esprits indépendants, leur être imputées à honneur. Ils étudiaient en effet chaque situation, en choquant le moins que possible les usages des pays sur lesquels ils voulaient agir. En second lieu, les jésuites montrèrent toujours un grand esprit politique, c'est-à-dire : en premier lieu, l'étude approfondie des forces politiques et sociales; en second lieu, une grande habileté à les utiliser et à se les rendre favorables ; en troisième lieu, le choix pour ces missions d'hommes instruits dans tous les progrès de la science moderne, surtout mathématique et astronomique, de manière à avoir ainsi une supériorité mentale incontestable sur tous les peuples chez qui ils se présentaient, et dont quelques-uns, comme la Chine, offraient un très haut degré de civilisation.

Enfin ils ne reculèrent pas devant la nécessité, quoique prêtres, d'opérer une véritable confusion des deux pouvoirs, en se livrant dans certains cas à de véritables opérations industrielles. Tandis que les bénédictins

avaient tous servi la civilisation en devenant des agents de vulgarisation des connaissances agricoles et de fabrication, les jésuites, dans certains cas, se livrèrent au commerce; mais ils restèrent certainement inférieurs aux bénédictins en efficacité sociale comme en grandeur morale : le commerce, d'ailleurs, n'a pas les caractères si élevés que comporte le travail agricole.

Si nous considérons l'ensemble de leur œuvre, nous verrons qu'elle s'applique à la planète entière, embrassant et l'Occident et l'Orient, avec une sage réserve en ce qui regarde, comme je l'ai déjà dit, le monde islamique. Saint François-Xavier posa surtout le problème général des missions de l'Extrême-Orient. Après avoir exercé sa mission apostolique sur les côtes du Malabar, de Coromandel, des îles de la Sonde, il aborda enfin le Japon et vint mourir en face de la Chine où ses successeurs devaient opérer une tentative si remarquable.

Envisagé dans ses résultats, nous voyons que ce vaste travail a finalement échoué. Si l'organisation catholique était admirable, de même que l'appareil jésuitique, la doctrine qui servait de base restait par trop insuffisante. En décadence dans son propre centre naturel, il était difficile et même il eût été nuisible qu'elle pénétrât dans tout le reste de la planète. Néanmoins, il faut reconnaître franchement que le catholicisme, par l'intermédiaire fondamental du jésuitisme, a posé le problème, et que, comme procédé de solution, rien de comparable n'a encore été réalisé par la science positive; celle-ci reste encore trop au-dessous de sa fonction, quoique néanmoins, par sa nature même, elle seule permette la solution définitive. Mais il y a encore infiniment à faire.

Je ne prétends pas faire une histoire complète des missions organisées par les jésuites, cela n'aurait actuellement aucune utilité véritable; je veux seulement

considérer, d'une manière plus spéciale, deux des missions organisées par la Société de Jésus, afin de préciser les considérations générales que je viens d'indiquer. Je choisis pour cela la mission du Paraguay et celle de la Chine; et je prends exprès deux cas extrêmes et tout à fait différents pour montrer la profonde souplesse, l'esprit relatif autant que faire se pouvait, et la sagesse politique de ces éminents religieux. Dans le premier cas, il s'agit, en effet, de populations complètement sauvages et, dans le second, d'un vaste empire, parfaitement organisé, présentant une ancienne civilisation, et une civilisation très perfectionnée.

L'Amérique offrait dans une grande partie de sa surface des populations absolument sauvages; les jésuites n'ont pas reculé devant le problème ardu de les amener à une civilisation plus élevée en les convertissant à la foi chrétienne. Ils ont aussi organisé des missions au Canada, en Californie, au Paraguay : je ne veux ici parler que de cette dernière.

Les jésuites commencèrent leur mission chez les Guaranis vers 1610, et vers 1692 ils la poursuivirent chez les Chiquitos. C'est cet ensemble qui constitue ce qu'on appelle la grande mission du Paraguay. Les jésuites y constituèrent un véritable empire qui dura jusqu'à la destruction de l'ordre en 1764. Les jésuites avaient organisé au Pérou des missions pour amener ces populations nouvellement conquises au christianisme. Avec leur sagacité et leur sagesse habituelles, ils furent conduits à étudier le système de propagation civilisatrice organisée par les Incas sous l'impulsion fondamentale de Manco-Capac, qu'Auguste Comte a si justement placé dans le calendrier positiviste. Les Incas, grâce à leur civilisation, avaient une puissance militaire très supérieure à celle des peuplades environnantes. Leurs troupes, placées aux frontières, non seulement

exercèrent une action défensive contre les invasions des peuplades sauvages environnantes, mais aussi servaient de base à de véritables missions. Ils députaient des personnes qui allaient solliciter les sauvages et essayer de les amener à accepter les avantages de la civilisation établie au Pérou; ces envoyés étaient souvent massacrés, les Incas n'en persistaient pas moins dans leurs tentatives qui, appuyées par une action militaire très modérée, avaient une influence croissante, et étendaient graduellement les conquêtes d'une civilisation supérieure. L'action propagandiste de la civilisation des Incas était d'autant plus efficace que leur religion plus simple était plus en harmonie avec l'état mental des populations sauvages que ne pouvait l'être la prédication d'une doctrine aussi singulièrement abstraite que l'est le catholicisme. C'était un fétichisme astrolâtrique. Par conséquent, il est certain que, si l'action des Incas avait pu se continuer pendant quelques siècles, leur civilisation aurait finalement incorporé à peu près toute l'Amérique du Sud. Il sera toujours profondément regrettable que l'Amérique ait été trop tôt découverte, et que la brutale et si souvent stupide intervention de l'Occident ait arrêté ce mouvement civilisateur pour y substituer l'esclavage et souvent la destruction. Néanmoins, il faut reconnaitre que c'est surtout la civilisation commerciale et industrielle qui a été dévastatrice, les militaires valant toujours mieux à cet égard que les industriels, qui ne sont le plus souvent encore que des esclaves émancipés avec une généralité de vue et une générosité de sentiment insuffisantes. Quoi qu'il en soit, les jésuites, ayant suffisamment étudié cette organisation civilisatrice des Incas, s'en inspirèrent et reprirent à leur tour ce grand problème. Avec un courage et un dévouement dignes

d'admiration, ils pénétrèrent parmi ces populations. Ils mirent un grand esprit de relativité dans leur mission. Avant de commencer à prêcher quoi que ce fût de la foi chrétienne, ils initièrent d'abord ces populations aux premiers avantages d'une société civilisée.

Ils établirent d'abord, nécessairement, un gouvernement théocratique, mais avec un avantage très grand, celui du célibat. Le célibat supprimait ainsi le grave inconvénient du régime des castes qui, dans ce cas, aurait poussé certaines familles à une véritable exploitation, au lieu du point de vue général, abstrait et moral, auquel se trouvaient placés les jésuites, par la nature même de leur constitution. La confession offrait, du reste, aux jésuites un procédé précieux de gouvernement, très propre à éviter les interventions violentes du pouvoir temporel. Ils partagèrent la terre en trois parties : l'une consacrée à la religion, l'autre au public, et la troisième aux individus. Chaque individu fut utilisé suivant le degré de sa constitution et de sa nature ; les soins des malades, des infirmes et des insuffisants furent constitués de manière à éviter les inconvénients de la misère et ceux du chômage. Quant aux relations avec l'extérieur, elles étaient dirigées par les jésuites eux-mêmes qui, du reste, avaient aussi, nécessairement, la direction totale du régime économique intérieur. En outre, les jésuites avaient constitué une force militaire très respectable ; leurs sujets étant à la fois courageux et exercés. La mission du Paraguay constitue une très remarquable expérimentation sociologique. Les jésuites conservèrent et civilisèrent ces populations que la brutalité économique aurait certainement détruites. Les jésuites auraient pu certainement, au moment de leur destruction, se défendre; ils en avaient les moyens. Raynal leur a reproché de ne l'avoir pas fait; ils don-

nèrent, au contraire, malgré les calomnies intéressées, l'exemple d'une complète soumission (1).

La mission de Chine nous offre un exemple absolument différent; ce qui montre la sagesse et la haute souplesse politiques de la société de Jésus. Ils avaient, comme je l'ai déjà dit, affaire à une civilisation très développée, à un vaste empire parfaitement organisé. Voyons comment ils procédèrent (2).

Dans la théorie que j'ai donnée de la Chine, j'ai montré qu'elle avait pour base un fétichisme astrolâtrique dont la coordination explique tous les caractères principaux d'une civilisation dont la théorie avait échappé complètement aux doctrines qui ont précédé le positivisme. Au fond, leur base doctrinale est une sorte de positivisme concret, et la classe dirigeante, sous la prépondérance impériale, est recrutée par un système d'examens. Dieu, comme je l'ai dit depuis longtemps, n'est en Chine qu'un produit d'importation. En arrivant dans ce pays, les jésuites virent avec une profonde sagacité que le bouddhisme y représentait nécessairement un état inférieur; et quoique le bouddhisme eût avec le catholicisme des similitudes incontestables, ils ne songèrent nullement à les utiliser pour organiser leur propagande. Ils comprirent très bien qu'en procédant ainsi ils n'auraient été, dans ce vaste empire, qu'un sous-bouddhisme, toléré mais peu estimé. Ils comprirent, avec leur habituelle supériorité, qu'il leur fallait s'adresser aux lettrés et à l'empereur, qu'ils ne pouvaient assurer leur influence que par leur prépondérance vrai-

(1) Voir *Histoire philosophique et politique*, par Thomas Raynal, livre VIII, chap. XXII.

(2) Voir mon travail sur la Chine, publié en 1861. Epuisé depuis longtemps, il a été traduit par M. Johu Carey Hall, en 1887, et publié à la fois à Londres, à Yokohama, à Shang-Haï, etc.

ment scientifique. Ils remplirent à cet égard le mieux possible les conditions nécessaires, n'omettant pas de prendre le costume des lettrés chinois. Ils conquirent ainsi une très grande considération personnelle et, à la Cour, une véritable autorité dont ils se servirent pour étendre autant que possible la propagation de leur foi qui, du reste, ne pouvait s'étendre au loin. Le résultat final de leur mission fut la connaissance originale et profonde de la Chine dont ils ont enfin doté l'Europe ; sous certains rapports, ils n'ont été ni dépassés, ni même égalés. Cette mission nous offre deux périodes : l'une essentiellement de fondation, au XVIIe siècle — on peut l'appeler la période italienne — et la seconde, surtout française, au XVIIIe siècle, a constitué une immense série de travaux d'une érudition aussi approfondie que sage.

La mission fut instituée par Mathieu Ricci. Le fondateur de la mission de Chine naquit à Macerata dans la Marche d'Ancône, en 1552, et il mourut le 11 mai 1610, laissant pour successeur le père Adam Schall. C'est en 1578 qu'il arriva à Goa pour partir de là, afin d'organiser la mission de Chine ; ce n'est finalement qu'en 1583 qu'il commença sa mission. Il lui donna dès le début ce grand caractère de relativité supérieure et politique que les jésuites ont si bien compris et pratiqué. Avec une sagesse politique éminente, il prit le costume des lettrés et chercha auprès d'eux, et surtout aussi auprès de l'empereur, son point d'appui. Il accepta, autant que possible, les usages fondamentaux de la Chine, à savoir le culte des ancêtres et aussi le culte de Confucius. On peut même penser qu'il alla trop loin dans cette direction, puisqu'il courba jusqu'à la science devant les préjugés chinois, en adoptant pour ses mappemondes un système de projections qui non seulement plaçait

la Chine au centre, mais lui donnait des dimensions exagérées (1).

Le père Goubit, qui arriva en Chine en 1723 et y mourut en 1759, est le type le plus éminent de ce que j'appelle la période française, c'est-à-dire de celle qui se caractérise par d'immenses travaux d'érudition non dépassés ni égalés, comme je l'ai déjà dit. Quant au père Goubit, il nous a donné, surtout sur la chronologie et l'histoire de l'astronomie chinoise, les travaux les plus profonds et les plus précieux. L'on sait que la haute tolérance politique des jésuites en Chine pour le culte des ancêtres et celui de Confucius leur valut d'être violemment attaqués, surtout par les dominicains, qui poursuivirent contre eux une guerre vraiment acharnée. Un mot de l'abbé Boileau traduit très naïvement l'état d'esprit des chrétiens absolus en face de concessions qui leur paraissaient véritablement hérétiques : « Mon cerveau de chrétien en a été bouleversé. » Quoi qu'il en soit, si cette mission a produit des résultats spéciaux considérables, si, d'un autre côté, elle est caractéristique de la sagesse politique de la Société de Jésus, elle a néanmoins, comme toutes les autres, définitivement échoué.

Mais la grande organisation d'Ignace de Loyola devait finalement échouer par le jeu même des forces catholiques au milieu desquelles elle avait surgi ; car ce ne sont pas les philosophes qui ont détruit la Société de Jésus, ce sont les chrétiens eux-mêmes.

Nous devons considérer que la Société de Jésus, si facilement détruite, avait en elle-même une cause radicale de décadence et d'impuissance, parce qu'elle se trouvait en opposition avec le mouvement même de l'évolution occidentale et les forces, soit industrielles, soit intellectuelles, que celle-ci faisait surgir.

(1) Voir *Nouveaux Mélanges artistiques*, par Abel Rémusat, t. II, p. 298. Paris, 1829.

La Société de Jésus avait, au fond, systématisé la conception de la puissance papale, telle qu'elle avait été dans son plein éclat au moyen âge. Mais, comme la division des deux pouvoirs n'avait été qu'un équilibre de fait entre les deux puissances et que chacune tendait à la suprématie absolue, on peut dire que le jésuitisme n'a pas systématisé la division des deux pouvoirs comme de Maistre a tenté plus tard de le faire. Il a, au contraire, coordonné la conception de la prépondérance totale du pouvoir spirituel représenté par la papauté. Ecoutons Bellarmin à ce sujet :

« Nous soutenons que le pape, par rapport aux biens spirituels, a une puissance souveraine de disposer des biens temporels de tous les chrétiens. La puissance spirituelle ne se mêle pas des affaires temporelles, elle laisse aller les choses suivant leur cours, pourvu qu'elles ne nuisent pas à la fin spirituelle, ou qu'elles ne deviennent pas nécessaires pour y parvenir. Si cela arrive, la puissance spirituelle peut et doit contenir la puissance temporelle par tous les moyens qui lui paraîtront nécessaires. Le pape peut donc changer les empires, ôter la couronne à l'un pour la donner à l'autre, comme prince souverain spirituel, s'il juge que cela soit nécessaire pour le salut des âmes. »

« Que si les chrétiens n'ont pas autrefois déposé Néron et Dioclétien, et Julien l'Apostat et Valens, qui était arien, c'est que les forces leur manquaient ; car, d'ailleurs, ils en avaient le droit. »

« Quand l'obéissance temporelle que tu rends aux rois (c'est le pape que Bellarmin fait parler en ces termes) met ton salut éternel en danger, alors je suis entièrement supérieur à ton roi, même dans les choses temporelles. »

Par de pareils principes, le jésuitisme se mettait directement en lutte avec le résultat le plus décisif de l'évolution moderne, à savoir la prépondérance du pouvoir

temporel sur le pouvoir spirituel; prépondérance tout aussi considérable chez les rois catholiques que chez les rois protestants. Leur tentative de résistance au mouvement occidental était donc profondément chimérique et devait échouer nécessairement. En France, les légistes, dépositaires systématiques du principe de la prépondérance royale, firent constamment opposition au jésuitisme. Il est vrai que les jésuites, toujours politiques, mirent toutes sortes de sourdines, sans jamais se départir dogmatiquement de leurs principes. On se demande comment un roi comme Louis XIV, qui avait le sentiment si profond de la prépondérance royale, les a acceptés comme confesseurs et leur a donné une si grande influence. C'est qu'au fond la situation qu'ils acceptaient ainsi était subordonnée, et que toute cette prétention théorique, qu'a renouvelée Boniface VIII, se réduisait finalement à profiter d'une situation relativement prépondérante pour obtenir, pour leur ordre, des avantages et privilèges considérables. Ils n'ont jamais eu en face de Louis XIV qu'une situation finalement subordonnée. Le désaccord entre les prétentions et la réalité ne fut jamais plus frappant; mais, dogmatiquement, ils maintenaient leur principe.

Au fond, les jésuites sentaient, s'ils n'en avaient pas une théorie systématique, qu'ils n'avaient aucune base de puissance réelle et populaire, et que les puissances effectives de la société moderne leur échappaient de plus en plus. Comment donc alors pouvaient-ils parler aux rois, leur faire la morale et agir sur eux comme un Grégoire VII. Le jésuitisme est donc sous ce rapport une forte exagération sociologique qui démontre la réalité et la force irrésistible de l'évolution occidentale depuis le XIVe siècle. Il y a là la disproportion la plus singulière, comme on le voit, entre les prétentions et la puissance réelle.

Le jésuitisme n'avait pas seulement contre lui les légistes, ces grands théoriciens de la puissance temporelle, mais aussi d'autres ordres religieux et de nombreux catholiques qui jugeaient même leurs doctrines contraires, à beaucoup d'égards, aux principes fondamentaux du catholicisme. Les jansénistes furent notamment les adversaires du jésuitisme, et contribuèrent pour leur part à sa destruction finale. Je dois dire quelques mots de la lutte du jésuitisme et du jansénisme sur la question de la grâce, parce qu'on y voit l'impuissance, l'épuisement final des théories théologiques sur des questions fondamentales relatives à la nature humaine, dont la science a fini par prendre possession d'une manière de plus en plus complète.

On sait que la théorie fondamentale constituée par saint Paul consiste, au fond, à admettre que la *nature* est mauvaise et n'a par elle-même que des inspirations personnelles et inférieures, et que les bons sentiments, surtout au degré nécessaire pour accomplir la vie évangélique, viennent de Dieu. C'est une *grâce* et, par conséquent, un don absolument gratuit. Dieu la distribue comme il l'entend, et suivant sa volonté, sans que nous puissions la mériter par nos propres efforts. Avec la conception d'un Dieu tout puissant, la conséquence nécessaire de cette théorie est évidemment le fatalisme absolu : Dieu accorde la grâce comme un don de sa volonté absolument arbitraire. Néanmoins, dans la réalité, il était difficile de ne pas admettre une certaine intervention de la puissance modificatrice de l'homme. C'est ce que, dans la pratique, l'Eglise catholique a plus ou moins fait ; mais les jésuites s'en sont fait les organes systématiques. Ils ont admis une sorte de grâce générale donnée à tous les hommes et qui nous permet d'agir pour gagner ou mériter de Dieu une grâce plus spéciale. Les discussions vives, ardentes, ont continué entre les

jésuites et les jansénistes; et le pape Clément XI, par la constitution ou bulle *Unigenitus*, du 8 septembre 1713, a donné raison aux jésuites. Mais quel a été le rôle de l'opinion publique en face de ces questions ardentes? Elle s'en est désintéressée de plus en plus, elle s'est détournée de discussions portant sur des questions absolument insolubles. Savoir comment Dieu agit dans telle ou telle circonstance, cela ne pouvait intéresser que de moins en moins des gens pour qui les questions réelles devenaient de plus en plus prépondérantes.

Il y a plus, l'évolution scientifique et positive a abordé définitivement cet ordre de questions et en a fait un domaine de la science réelle. Les philosophes de la grande école, au XVIII[e] siècle, Turgot, Condorcet, G. Leroy, et surtout Hume ont démontré que les sentiments dits altruistes nous sont aussi naturellement propres que les sentiments dits égoïstes (l'homme est un être très multiple, sollicité par des forces diverses, les unes personnelles se rapportant surtout à notre conservation, notre propagation, et les autres bienveillantes poussant à servir les autres). Gall, enfin, a fait le pas décisif, en montrant que ces fonctions personnelles et altruistes ont pour siège le cerveau et sont un mode d'action du système nerveux central ; qu'en outre ces fonctions nous sont communes avec les animaux supérieurs. Dès lors l'étude de la grâce, dans ce qu'elle a de positif, est de la compétence de la science. Le domaine de la grâce, qui appartenait exclusivement à Dieu, et que la théologie s'était, par suite, réservé, lui a été définitivement enlevé. C'est là une révolution décisive des plus capitales, et qui montre, en même temps que l'épuisement final du théologisme, l'avortement définitif de la tentative conçue par le génie d'Ignace et qu'il avait réalisée momentanément avec une puissance et un dévouement admirables.

Enfin, sous le jeu des forces mêmes du système catholique, la Société de Jésus fut abolie de 1762 à 1777. Il y eut d'abord, en France, un arrêt du parlement de Rouen, du 12 février 1762 et du parlement de Paris, du 12 août de la même année, contre la Société de Jésus que l'édit royal de 1764 abolit en France définitivement. En 1767, le roi d'Espagne suivit cet exemple, et bannit les jésuites de ses Etats. Enfin, par un édit du 13 mai 1773, le pape Clément XIV abolit définitivement la Société de Jésus.

Cette société célèbre, qui a constitué le plus grand effort du catholicisme pour se défendre et se conserver, disparut donc ainsi, après avoir perdu, du reste, graduellement sa puissance sur l'opinion publique par le jeu des éléments mêmes de l'ancien régime. « Ce grand ébranlement (la Révolution française), dit Auguste Comte, qu'indiquait si clairement la situation générale et dont le pressentiment plus ou moins distinct n'avait point, en effet, échappé, depuis un siècle, à la pénétration des principaux penseurs, avait été spécialement annoncé vers la fin de la troisième phase moderne, d'après trois événements de diverse nature et d'inégale importance, mais, à cet égard, pareillement expressifs. Le premier et le plus décisif fut assurément la mémorable abolition des jésuites, commencée là même où la politique rétrograde organisée sous leur influence avait dû être le plus profondément enracinée et complétée par la sanction solennelle du pouvoir même qu'une telle politique tendait à rétablir dans son antique suprématie européenne. Rien ne pouvait, sans doute, mieux caractériser l'irrévocable caducité de l'ancien système social que cette aveugle destruction de la seule puissance susceptible d'en retarder, à un certain degré, l'imminent déclin. Un tel événement, le plus capital, à tous égards, qui fût survenu en Occident, depuis le pro-

testantisme, était d'autant moins équivoque qu'il s'accomplissait ainsi sans aucune participation directe de la philosophie négative, qui, avec une apparente indifférence, se bornait à y contempler le jeu spontané des mêmes animosités intérieures d'où était partout résulté, sous la première phase, la décomposition politique du catholicisme, soit d'après l'ombrageux instinct des rois contre toute indépendance sacerdotale, soit par suite de l'incomparable répugnance des divers clergés nationaux envers toute direction vraiment centrale. Le système de résistance rétrograde, si péniblement élaboré sous la seconde phase, se montre dès lors tellement ruiné que ses plus indispensables conditions avaient cessé d'être suffisamment comprises des principaux pouvoirs destinés à y coopérer, et qui, sous l'aveugle impulsion de frivoles jalousies intestines, se laissaient entraîner à briser eux-mêmes le lien le plus essentiel de leur commune opposition à l'émancipation universelle (1). »

Ainsi se termine la grande expérience sociologique constituée par l'institut d'Ignace de Loyola, dont l'avortement nécessaire et définitif n'a empêché ni des services spéciaux incontestables, ni la manifestation dans le fondateur d'un éminent génie politique.

III. — *Saint Vincent de Paul.* — *L'abbé de l'Epée.*

L'Humanité est évidemment à elle-même sa propre providence, consistant à prévoir pour pourvoir. A mesure que l'Humanité se développe, cette providence de-

(1) Auguste Comte, *Cours de Philosophie positive*, t. VI, p. 349 et 355. Paris, 1842.

vient de plus en plus systématique, et de plus en plus consciente d'elle-même. Pendant la période préliminaire de l'évolution humaine, la providence réelle a été remplacée par des tuteurs subjectifs, fétiches ou dieux, par le moyen desquels s'accomplissait la systématisation. Celle-ci n'est vraiment possible que par des conceptions positives, mais elles étaient alors trop spéciales et trop incohérentes pour permettre une systématisation subjective.

Cette providence résulte du travail effectif et total de notre espèce ; et elle prend un caractère analogue à celui de la providence antique, quand l'individu est considéré comme placé en dehors de l'espèce, et recevant son action modificatrice. Quoi qu'il en soit, la providence totale doit être décomposée analytiquement, suivant la conception de Comte, en providence morale, intellectuelle, matérielle, finalement générale. La providence morale est celle par laquelle s'accomplit notre perfectionnement moral, à considérer d'abord dans sa base par la transmission des préjugés et des habitudes, condition nécessaire de notre existence morale ; et suivie d'une action modificatrice plus ou moins systématique. C'est surtout par la femme, considérée essentiellement dans la famille, que se fait la transmission nécessaire des préjugés et des habitudes, base indispensable de toute moralité ultérieure. La providence intellectuelle a pour mission de transmettre à chacun l'ensemble des conceptions et des notions indispensables à la vie de chaque individu. A l'état systématique, le sacerdoce est l'organe d'une pareille providence, et quand il n'y a pas de sacerdoce organisé ou que son action se trouve altérée dans les périodes révolutionnaires, cette providence, qui transmet à chacun les capitaux intellectuels de notre espèce, s'accomplit par des organes indépendants plus ou moins acceptés, comme nous le voyons maintenant. Même à

l'état normal, il devra y avoir toujours, à cet égard, une libre et entière concurrence sans laquelle on arrive vite à l'inertie et même à l'abaissement moral et mental.

La providence matérielle représente l'action par laquelle les capitaux et le travail sont répartis ; le patronat, ou, comme dit Aug. Comte, le patriciat en est l'organe naturel et nécessaire, le prolétariat étant l'agent d'exécution. Abandonné à lui-même, il arriverait nécessairement à l'anarchie et à l'inertie. Mais, pour compléter la providence humaine, il faut une providence générale, qui soit comme un contre-poids aux abus inévitables de toutes les providences spéciales. Ce rôle appartient nécessairement au prolétariat, qui reçoit plus ou moins le contre-coup de tous les abus. Ce rôle fondamental s'est développé depuis la libération des classes laborieuses au moyen-âge, et son insuffisance tient surtout à l'absence d'une doctrine générale, au nom de laquelle chacun puisse agir comme opinion sur l'ensemble des autres.

Cette action providentielle de notre espèce se manifeste surtout dans les pertubations pathologiques, inévitables dans un organisme aussi compliqué que l'organisme social : non seulement au point de vue matériel, mais aussi au point de vue intellectuel et moral, et même biologique, comme dans le cas des maladies, soit héréditaires, soit acquises, aiguës, ou chroniques. Il y a là une immense pathologie sociale qui s'est nécessairement agrandie depuis l'abolition de l'esclavage et la libération des classes laborieuses sous l'action catholico-féodale.

Le catholicisme, qui a été jusqu'ici la religion la plus systématique et la plus vigoureusement organisée qui ait existé, a abordé un tel problème avec une grande activité, une rare énergie et beaucoup de sagacité. Il s'est occupé de cette pathologie sociale autant que le comportait sa nature et sa situation ; et, dans sa période moderne de décadence, il a fait de remarquables

efforts systématiques, dont saint Vincent de Paul et l'abbé de l'Épée sont pour nous deux types fondamentaux que nous nous proposons d'étudier.

Néanmoins, ce serait méconnaître toute la valeur de saint Vincent de Paul et toute sa portée que de réduire là son action, qui d'ailleurs, à ce point de vue, est universellement appréciée. Saint Vincent de Paul n'a pas séparé son action systématique en faveur des déshérités de cette terre, d'une autre action connexe, à savoir la réformation du clergé, d'un côté, et, de l'autre, la réformation intellectuelle et morale, non seulement des malheureux, mais des gens de toutes les classes. Saint Vincent de Paul fut à cet égard un génie très synthétique, agissant toujours sous l'impulsion des sentiments les plus vifs et les plus sincères de dévouement. Il joignait à cette admirable impulsion morale une rare intelligence et une capacité pratique du premier ordre. Le tout était fortifié par les plus rares qualités du caractère. Prudent autant que ferme et décidé, il présente un caractère complet dans une vie systématique. Nous voyons en premier lieu qu'il sut toujours associer les forces sociales prépondérantes à la réalisation de ses projets : habile à conquérir et à conserver l'appui des puissants, il montra toujours dans ses relations avec eux, outre la sagesse, cette dignité de l'homme qui poursuit un grand but, de grands projets sociaux. Cela n'est nullement incompatible avec la prudence et la conception des réalités, car il serait vraiment pénible que les grandes natures dévouées dussent être des incapables. Le vrai dévouement pousse à la sagesse ; et les vrais dévoués repoussent les déclamations révolutionnaires qui excitent les mauvais sentiments sans aboutir.

Il montra encore de rares aptitudes pratiques dans l'action qu'il eut sur les femmes. S'il sut grouper autour de lui les puissantes, les dévouées et les charitables pour

les associer à son œuvre, cela ne l'empêcha pas d'être en même temps un directeur plein de sagesse, comme on le voit dans la direction de Mme de Gondy, atteinte de la grave maladie du scrupule, dont Ignace avait signalé les dangers ; maladie qui fait perdre l'équilibre moral et mental, et place l'âme trop absorbée par la vie subjective dans une suite indéfinie d'oscillations. On doit reconnaître, soit dit en passant, qu'elle n'a pas transmis une pareille disposition à son célèbre fils, le cardinal de Retz, qui n'a guère brillé par là, quoique ayant reçu les enseignements de saint Vincent de Paul.

Saint Vincent de Paul consacra systématiquement à la réformation du clergé et à la coordination de son action une activité aussi sage que grande : il suivait en ceci le mouvement de réformation formulé par le concile de Trente, que des prédécesseurs avaient tenté avec assez d'efficacité de faire pénétrer dans la pratique : saint Charles Borromée et son neveu Frédéric Borromée nous ont déjà offert à cet égard deux types remarquables. Les contemporains ont très bien compris ce rôle de saint Vincent, et je crois ne pouvoir mieux faire que de citer l'un d'eux, Antoine Godau, évêque de Vence. Dans son *Traité des séminaires*, il signale la nécessité de la réformation du clergé qui était tombé dans un profond abaissement mental et moral et fait l'historique des efforts tentés en France à ce sujet. « L'honneur de ce commencement se doit rendre à feu M. Bourdoise, prêtre du diocèse de Chartres, et à M. Froger, curé de Saint-Nicolas du Chardonnet. Celui-là fut le promoteur de la première communauté de prêtres, et celui-ci la reçut et l'entretint dans sa paroisse avec un soin véritablement paternel. A ces ouvriers se joignit M. Vincent, qui assembla à Saint-Lazare des prêtres que l'on appela de la mission, parce que leurs fonctions est d'aller par les villages enseigner aux paysans et aux pauvres les principes de la religion

chrétienne. A cet exercice il joignit celui d'instruire les clercs qui aspiraient aux ordres sacrés, et que feu Monseigneur l'archevêque de Paris obligeait de demeurer dix jours dans sa maison pour y faire quelques exercices de piété, et y apprendre les offices de l'ordre qu'ils voulaient recevoir. Il y eut des personnes de qualité, et de plus grande vertu, qui fournirent à la dépense que faisait le grand nombre de ceux qui s'y retiraient, et on ne peut dire le fruit que produisit cette retraite, encore qu'elle ne durât que fort peu de jours. Ceux qui n'avaient point songé à la sainteté du ministère ecclésiastique, et qui ne le distinguaient guère d'une autre possession séculière, entendirent des vérités qu'ils n'auraient jamais méditées, et apprirent qu'il fallait apporter des dispositions si pures, et si saintes, que plusieurs ou changèrent de dessein, ou n'allèrent pas si vite à s'engager dans une profession si redoutable. Les semences de piété qu'ils y reçurent demeurèrent dans leur cœur, et y produisirent des fruits en leur saison, qui commencèrent à répandre une odeur de vie dans le monde, dont chacun fut d'abord étonné, et après édifié. Leur bon exemple fit ouvrir les yeux à beaucoup d'ecclésiastiques, qui vivaient, ou dans le désordre, ou dans une grande négligence. Ils se corrigèrent, et on vit plusieurs personnes de qualité se faire gloire d'exercer les offices de leur ordre dans les paroisses, d'aller consoler les malades dans les hôpitaux, de visiter les prisonniers dans les cachots les plus noirs, et d'instruire les pauvres de la ville et de la campagne. Monsieur le cardinal de Richelieu contribua de sa part à l'avancement de cette réformation du clergé, par le choix qu'il fit (si on m'en excepte) pour les évêchés, d'hommes recommandables par la piété, et pour leur doctrine ; ils répondirent à ses espérances, et portèrent dans leurs diocèses l'esprit dont ils étaient remplis, de sorte que plusieurs, ou établirent des séminaires, ou s'ap-

pliquèrent à corriger les abus de leur clergé, et ne donnèrent plus l'ordre sacré qu'à ceux dont ils avaient éprouvé la vie, et qui étaient dignes de cet honneur. Je ne puis oublier en cet endroit la communauté et le séminaire que feu M. Olier, curé de Saint-Sulpice, homme d'une éminente piété, et à qui Dieu avait donné beaucoup de lumière, établit dans sa paroisse, aussitôt qu'il en eut la conduite. M. de Bretonvillers, qui lui succéda, a fait le bâtiment extérieur du dernier, qui est très magnifique, mais le bâtiment intérieur, je veux dire le gouvernement des ecclésiastiques, est beaucoup plus digne de louange ; et, au lieu que les apôtres disaient au Fils de Dieu: *Vide quales lapides*, on pourrait dire avec raison: *Videte quales homines*, voyez quels hommes se forment dans cette maison. Les autres grandes paroisses de Paris ont suivi l'exemple de cette communauté ; et la plupart des prêtres que l'on appelle habitués y vivent ensemble avec beaucoup d'édification. Ainsi l'Eglise a commencé de refleurir dans toutes les provinces du royaume, par le nombre des bons prêtres qui se sont consacrés à son service, et qui lui ôtent toutes les rides, et toute la crasse dont les prêtres ignorants ou vicieux avaient chargé son visage dans le siècle précédent (1). »

Il faut ajouter aux indications fournies par Godau à cet égard, la congrégation des Oratoriens, ou prêtres de l'Oratoire de France, fondée en 1611 par celui qui devint plus tard le cardinal de Bérulle. De Bérulle était, du reste, très lié avec saint Vincent de Paul, et leur action se poursuivait dans une direction semblable à beaucoup d'égards, quoique distincte.

Il était nécessaire, au point de vue philosophique où nous sommes placé, de donner une vue d'ensemble de

(1) *Traité des Séminaires*, par Ant. Godau, évêque et seigneur de Vence A Aix, chez J.-B.-Etienne Roize, imprimeur du Roi et de l'Université, 1660. Un volume.

ce vigoureux effort de réformation qu'il ne faut pas séparer ni de la compagnie de Jésus ni des travaux de saint Charles Borromée, et qui montre que l'on fit tout ce qui pouvait être fait véritablement pour la réformation, en restant dans les conditions du système catholique. Quoique ce grand effort ait dû finalement avorter, il faut néanmoins reconnaître sa valeur transitoire, puisqu'après tout, la masse humaine restant, au moins partiellement, à l'état catholique, il valait mieux qu'elle fût dirigée par un clergé honnête, moral et instruit.

Saint Vincent de Paul arriva à Paris au commencement du XVII[e] siècle ; il fut d'abord curé de Clichy, et il commença là son apostolat, en tant que prêtre, pour l'amélioration matérielle et morale de ses paroissiens. Il faut remarquer qu'il procéda d'une manière moins systématique qu'Ignace de Loyola; il commença toujours par des cas particuliers, et dans un cercle très restreint; puis étendant graduellement son action, il arrivait finalement à une coordination systématique. C'est ce qui arriva dans la création des *Prêtres de la Mission.* Attaché à la maison de Gondi, il fit des missions spéciales pour les villageois, en joignant à cette action morale l'effort constant pour améliorer la situation matérielle, si affreuse à cette époque. Après avoir été ensuite curé à Châtillon-les-Dombes, en Bresse, il revint à Paris et commença, en 1625, à réunir auprès de lui, au collège des Bons-Enfants, un certain nombre de prêtres dont le but était de se préparer à des missions, surtout dans les villages. Ce fut là l'origine de la *Congrégation des Missions.* La maison plus considérable de Saint-Lazare lui ayant été concédée, il y organisa enfin sa congrégation qu'Urbain VIII reconnut et sanctionna. Saint Vincent de Paul fit à ce sujet un voyage à Rome, où il établit une maison de sa congrégation, qui bientôt se répandit non seulement en France, mais dans les

diverses parties de l'Europe. Les missions de saint Vincent de Paul n'ont pas le caractère systématique et politique de celles de saint Ignace; elles ont toutes une tendance à se rapporter aux pauvres et aux déshérités. C'est caractéristique dès le début, car elles avaient primitivement pour destination les villageois, si malheureux et si abandonnés à cette époque dans leur vie matérielle et morale. Le même caractère apparaît dans celle qu'il organisa en Barbarie, et spécialement dans la régence de Tunis où lui-même avait été esclave. Il n'avait pas évidemment pour but de convertir l'islamisme au catholicisme, ce qui eût été radicalement extravagant; mais bien d'apporter des secours moraux, et même matériels aux esclaves des pays barbaresques que les corsaires renouvelaient constamment. Les missions ont donc eu pour but surtout de relever l'état moral des pauvres et des malheureux, en même temps que de concourir à leur amélioration matérielle.

Mais saint Vincent de Paul liait cette grande action des missions à l'amélioration morale des prêtres eux-mêmes: c'est pour cela qu'il fonda cette belle institution des *retraites*, où le prêtre reprend de nouvelles forces intellectuelles et morales pour mieux accomplir sa fonction sociale. Il organisa cette belle institution à Saint-Lazare; elle eut un très grand succès; et Bossuet, jeune encore, y contribua. Un historien de saint Vincent de Paul dit: « L'assemblée des mardis ou la conférence de Saint-Lazare, car c'est sous ces deux noms qu'elle fut connue; cette assemblée, dis-je, devint bientôt si célèbre que, au rapport d'un homme qui dans cette matière ne saurait être suspect (1), il n'y avait pas un ecclésiastique de mérite qui n'en voulût être. On ne parlait dans cette ville que de la régularité et du zèle

(1) Mémoire de Lancelot sur Saint-Cyran.

infatigable de ceux qui la composaient. Le cardinal de Richelieu, qui en fut informé par la voix publique, fit appeler Vincent, et s'en entretint avec lui. Le saint homme lui rendit compte de la nature de ses entretiens, des sujets qui en faisaient la matière, et de la bénédiction que Dieu commençait à y donner. Ce grand ministre en parut fort satisfait; il exhorta le saint à continuer ses bonnes œuvres, l'assura de sa protection et le pria de le venir voir de temps en temps. Avant de le congédier, il voulut savoir les noms des ecclésiastiques qui se trouvaient à son assemblée, et quels étaient ceux qu'il jugeait les plus propres à l'épiscopat » (1).

Mais ce qui caractérise bien l'esprit à la fois pratique et élevé de saint Vincent, c'est qu'il obtint de Richelieu le secret de son crédit, afin d'éviter l'afflux de ceux qui n'auraient cherché dans ces conférences qu'un moyen de satisfaire plus leur ambition que leur piété et leur dévouement à l'Eglise.

Enfin sa conduite envers le jansénisme fut sage et digne. En premier lieu, il le repoussa comme ne montrant pas envers la papauté la subordination nécessaire dans le grand effort de réformation qu'on accomplissait alors; en second lieu, plus préoccupé de la destination morale que de la rigueur logique, il repoussa, comme la cour de Rome, ses dures doctrines sur la grâce, qui, au lieu d'admettre que Dieu était mort pour tous, conduisaient à la constatation d'un inflexible destin où l'on souffre sans l'avoir mérité.

Nous allons maintenant sommairement apprécier les efforts de saint Vincent de Paul pour contribuer à l'organisation de la providence matérielle et morale pour ce qu'on peut appeler les déshérités et, à quelques égards, les éléments pathologiques des sociétés com-

(1) *Vie de saint Vincent-de-Paul*, par Collet, prêtre de la Mission.

pliquées. A mesure, en effet, que l'organisme social se développe et se complique, le nombre de ceux qui, dans cette société, ne trouvent pas les moyens convenables soit d'y vivre, soit de concourir d'une manière déterminée au fonctionnement même de cette société est, nécessairement, très considérable. Ce sont les criminels, les infirmes, les malades, les enfants trouvés et les mendiants. Avec le haut esprit synthétique dont était doué saint Vincent de Paul et sous l'ardente impulsion d'un cœur dévoué, il aborda le problème dans tout son ensemble, et procéda à sa solution non pas seulement avec ardeur, mais aussi avec une rare sagesse et une extrême activité. Il apporta dans l'emploi des fonds nécessaires pour poursuivre son œuvre la plus sage et la plus stricte économie. Il était doué d'une rare fermeté. Son historien a dit de lui : « La plus juste tendresse le trouva inexorable; en un mot, que dans le cours d'une longue vie il ne lui arriva pas une fois de dire oui, quand son devoir l'obligeait de dire non. Il fut un prodige de fermeté. » Cette fermeté se traduisait dans l'air naturellement grave et austère qui lui était propre. Il avait même fait des efforts heureux pour adoucir cet aspect de sévérité naturelle.

L'ancien régime traitait les criminels avec une sévérité excessive et un manque absolu d'humanité. Le spectacle de la dureté des répressions n'était propre qu'à développer des sentiments d'inhumanité excessive. Sans embrasser dans son ensemble le traitement des criminels (ce qui certainement eût été très difficile et même impossible), saint Vincent de Paul l'aborda dans un cas particulier et très étendu en réalité : c'est celui des galériens.

Saint Vincent de Paul avait appartenu à la maison de Gondi; il avait conservé, dans cette maison, une immense influence, puisqu'il était resté longtemps le direc-

teur de Mme de Gondi. M. de Gondi était gouverneur général des galères de France. Un nombre plus ou moins considérable de forçats étaient dispersés à Paris dans diverses maisons, en attendant qu'on les expédiât dans le midi pour les galères. Saint Vincent de Paul demanda à M. de Gondi à visiter ces malheureux. Il y trouva une misère affreuse et souvent un désespoir sans limite. C'était, à proprement parler, l'enfer. Il s'occupa immédiatement de leur amélioration matérielle d'abord, puis finalement aussi de leur amélioration morale. Il obtint des résultats inespérés. Louis XIII le nomma alors aumônier général des galères de France par un brevet du 8 février 1619. L'évêque de Paris (car Paris ne fut élevé en archevêché que pour M. de Gondi, le 20 octobre 1622), par un mandement du 1er juin 1618, engagea les fidèles à concourir à cette bonne œuvre. Plus tard, saint Vincent y associa les membres de la congrégation des Missions et y apporta une véritable amélioration.

Comme je l'ai déjà dit, saint Vincent de Paul avait embrassé, dans son ensemble, le problème de l'amélioration des déshérités. Sa manière de procéder était sage et vraiment expérimentale. Il se méfiait fortement des solutions hâtives qui, très séduisantes en théorie, cessent de l'être en pratique parce qu'on a négligé les conditions du problème que celle-ci met en évidence. Il commençait donc par résoudre la question dans des cas très particuliers; et ce n'est qu'après avoir prolongé plus ou moins longtemps ses essais qu'il arrivait enfin à une solution systématique ; il avait, en effet, un esprit particulier de système et d'arrangement.

Il s'était toujours occupé de venir en aide aux malheureux, surtout dans les campagnes, et avait su associer à son œuvre les personnes puissantes et animées de bons sentiments. Il était doué à un haut degré de

cette action personnelle qui, par un concours de dévouement et de sagacité, sait faire concourir les autres à des opérations utiles. Il savait surtout employer ses rares aptitudes dans son action sur les femmes; et il sut déterminer un grand nombre d'entre elles, comme Mme d'Aiguillon et Mme de Gondi, à lui prêter un heureux concours et un actif dévouement. Cela le conduisit à fonder des confréries de dames de charité qui l'aidèrent, non seulement de leur argent, mais aussi de leur concours personnel, dans son action continue en faveur des malades, des infirmes et des malheureux. Mais il comprit bientôt que, quoique ces dames de charité fussent une aide précieuse et indispensable, il fallait un appareil plus systématique, et cela le conduisit à la fondation de la congrégation des Filles de la charité. Ce fut en 1639 qu'il commença l'organisation de ce nouvel appareil, où se montra la souplesse du grand procédé des ordres monastiques dont le catholicisme avait tiré déjà de si précieux résultats. Ce furent d'abord de simples filles de la campagne et des servantes plus ou moins dévouées, mais il comprit bientôt que cela serait insuffisant s'il ne coordonnait pas leurs efforts par une organisation morale qui ne pouvait être, bien entendu, empruntée qu'au catholicisme. Le règlement des Filles de la charité fut simple et sage. La vie subjective ou religieuse y fut réduite à son minimum; elles n'étaient astreintes à l'oraison mentale que deux fois par jour, et pendant peu d'instants, le temps devant être essentiellement employé au service actif des malades. Elles ne devaient reculer, à cet égard, devant rien, et affronter, sans hésitation, tous les dangers et même la mort. Il ne séparait pas les soins matériels des soins moraux; et leur règlement leur prescrivait de faire auprès des malades tous les efforts pour provoquer la confession et la communion indispensables à leur salut.

Mais saint Vincent aborda enfin, après beaucoup d'hésitations, le grand problème des enfants trouvés; ce fut en 1638. C'est là, en effet, un problème aussi difficile que nécessaire, et saint Vincent recula longtemps devant les difficultés pratiques. C'est à Paris que le problème se présentait dans toute son étendue. La situation de ces malheureux enfants était affreuse; ils étaient, pour ainsi dire, abandonnés complètement. Le plus grand nombre périssait de misère et souvent aussi par de véritables crimes.

Saint Vincent de Paul associa d'abord à son œuvre les femmes dévouées qu'il avait su grouper autour de lui; mais ce dévouement eût été insuffisant sans le concours officiel d'Anne d'Autriche d'abord et de Louis XIV ensuite. Enfin, il y fit concourir la congrégation des Filles de la charité qu'il avait fondée. Cette congrégation, du reste, s'était répandue en dehors de la France.

Pour compléter la conception d'ensemble de cette œuvre si étendue, il faut ajouter l'organisation des secours pour remédier à la misère épouvantable qui sévissait en Picardie et en Champagne, à la suite des guerres qui avaient désolé ces provinces vers la fin du ministère de Mazarin et avant la paix des Pyrénées. Tel est l'ensemble de l'œuvre systématiquement organisée par saint Vincent de Paul pour résoudre le problème de l'amélioration matérielle et morale de la misère. Cette solution catholique était naturellement insuffisante; elle n'en constitue pas moins la première grande tentative systématique qui ait été faite, et, outre les immenses services qu'elle a rendus, elle a maintenu la position d'un grand problème.

Les opérations de l'abbé de l'Épée se rattachent, sans aucun doute, à la grande impulsion de saint Vincent

de Paul, mais avec un caractère de positivité que comportait l'époque où il surgit et la nature du problème.

Le problème résolu par l'abbé de l'Épée pour les sourds et muets et par Valentin Haüy pour les aveugles se rattache à un grand problème de philosophie générale, celui de l'entente sociale des hommes par la comparativité des sensations et des notions qui en sont la conséquence. Toute existence sociale repose, en effet, nous le savons, sur une entente qui permet seule l'existence des forces sociales; mais cette entente suppose nécessairement une comparabilité suffisante des sensations et aussi des émotions. L'invention des instruments pour perfectionner nos sens a successivement augmenté la comparabilité et par suite l'entente morale et sociale. Mais un cas pathologique très grave est celui d'individus privés d'un ou de plusieurs sens et notamment d'un des deux sens principaux, la vue ou l'ouïe. Diderot a admirablement conçu le problème dans sa *Lettre sur les aveugles* de 1749, et celle sur les sourds et muets de 1751. Il se pose même cette question, qu'il n'a fait qu'ébaucher, mais dont la position est si remarquable : que deviendrait une société où chaque homme n'aurait qu'un des sens? Et il arrive à faire voir que l'on s'entendrait encore en mathématiques, surtout sur les conceptions numériques et même analytiques. Il avait surtout profondément analysé la conception du langage des gestes et de sa relation avec le langage articulé. Il présente à ce sujet des réflexions aussi originales que justes; néanmoins l'absence du point de vue historique l'a empêché de saisir le problème dans toute son extension. Il n'a pas compris, par exemple, que le langage des gestes n'a qu'une valeur secondaire, si on le considère sans un développement historique conduisant à l'invention des signes artificiels, propres à représenter toutes les combinaisons mentales. Il n'a

pas vu que l'écriture constitue un langage de gestes en harmonie avec le langage articulé. C'est à Auguste Comte qu'est due enfin la véritable théorie du langage, exposée dans le deuxième volume de son *Système de Politique positive,* théorie si profonde au point de vue historique; maniée par ce grand génie, elle a posé toutes les bases des plus fécondes méditations ultérieures.

Quoi qu'il en soit, la pratique, précédant, comme toujours, la théorie, a conduit de bons esprits, animés de sentiments élevés, à résoudre le grand problème de l'assimilation d'abord des sourds et muets et finalement des aveugles au reste de la société, en les rendant aptes à s'assimiler les résultats du travail de l'Humanité, et par suite en les rendant aptes à les utiliser, de manière à concourir au mouvement comme à l'équilibre des sociétés humaines.

Des tentatives ont successivement surgi depuis le commencement du XVIIe siècle. En 1620, Juan Pablo Bonnet, secrétaire du connétable de Castille, qui avait un fils sourd et muet, publiait un ouvrage intitulé : *Arte para enseñar a hablar a los mudos.* Il a eu la conception de l'alphabet digital. En Allemagne, mais surtout en Angleterre, le grand géomètre anglais John Wallis s'occupa de la même question. On arriva à certains résultats et l'on parvint même à instruire un certain nombre de sourds et muets, mais néanmoins le problème n'était pas résolu, puisque tous ces efforts ne donnaient pas lieu à l'établissement d'une institution régulière d'enseignement pour les sourds et muets. Le juif portugais Jacob Rodriguez Pereire, né en 1715 et mort en 1780, fit une tentative des plus systématiques qui eut à Paris un succès considérable, et reçut même du roi Louis XV une pension, après que celui-ci eut communiqué avec un des élèves de Pereire. Le système de Pereire consistait, d'un côté à faire parler les sourds et

muets, et de l'autre à introduire un alphabet labial au moyen duquel ils pouvaient correspondre entre eux. Ces essais ont précédé ceux de l'abbé de l'Épée. Pereire donna plusieurs expositions publiques auxquelles assistaient Buffon, Jean-Jacques Rousseau, d'Alembert, Diderot, La Condamine, le Cap, le père André, etc. En 1749, Pereire lut devant l'Académie des sciences un mémoire dont le rapport fut fait par Buffon, Mayran et Perrens. Buffon en a parlé dans son histoire naturelle. « Nous pouvons citer à ce sujet un fait tout nouveau duquel nous venons d'être témoins. M. Rodrigue Pereire, portugais, ayant cherché les moyens les plus faciles pour faire parler les sourds et muets de naissance, s'est exercé assez longtemps dans cet art singulier pour le porter à un grand point de perfection ; il m'amena, il y a environ quinze jours, son élève, M. d'Azy d'Etavigny. Ce jeune homme, sourd et muet de naissance, est âgé d'environ dix-neuf ans. M Pereire entreprit de lui apprendre à parler, à lire, etc., au mois de juillet 1746, au bout de quatre mois il prononçait déjà des syllabes et des mots, et après dix mois, il avait l'intelligence d'environ treize cents mots, et les prononçait tous assez distinctement. Cette éducation si heureusement commencée fut interrompue pendant neuf mois par l'absence du maître, et il ne reprit son élève qu'au mois de février 1748 ; il le retrouva bien moins instruit qu'il ne l'avait laissé, sa prononciation était devenue très vicieuse, et la plupart des mots qu'il avait appris étaient déjà sortis de sa mémoire, parce qu'il ne s'en était pas servi pendant un assez long temps pour qu'ils eussent faits des impressions durables et permanentes. M. Pereire commença donc à l'instruire, pour ainsi dire, de nouveau, au mois de février 1748 ; et depuis ce temps-là il ne l'a pas quitté jusqu'à ce jour (juin 1749). Nous avons vu ce jeune homme sourd et

muet à l'une de nos assemblées de l'Académie ; on lui a fait plusieurs questions par écrit, il y a très bien répondu tant par l'écriture que par la parole ; il a à la vérité la prononciation lente et le son de la voix rude ; mais cela ne peut guère être autrement, puisque ce n'est que par l'imitation que nous amenons peu à peu nos organes à former des sons précis, doux et bien articulés, et comme ce jeune sourd et muet n'a pas même l'idée du son et n'a par conséquent jamais tiré aucun secours de l'imitation, sa voix ne peut manquer d'avoir une certaine rudesse que l'art de son maître pourra bien corriger peu à peu jusqu'à un certain point. Le peu de temps que le maître a employé à cette éducation et le progrès de l'élève qui, à la vérité, paraît avoir de la vivacité et de l'esprit, sont plus que suffisants pour démontrer qu'on peut avec de l'art amener tous les sourds et muets de naissance au point de commercer avec les autres hommes ; car je suis persuadé que, si l'on eût commencé à instruire ce jeune sourd dès l'âge de sept ou huit ans, il serait actuellement au même point que les sourds qui ont autrefois parlé, et qu'il aurait un aussi grand nombre d'idées que les autres hommes en ont communément » (1).

Néanmoins le problème n'était pas résolu, car, même en restant dans la direction établie par Pereire, il aurait fallu organiser un système d'enseignement. C'est à l'abbé de l'Épée qu'est due la solution du problème tant au point de vue théorique que dans sa réalisation pratique.

L'abbé de l'Epée (1712-1789) comprit le problème autrement : avec une judicieuse profondeur, à mon avis, il inventa un alphabet digital. Cet alphabet digital représentait l'alphabet phonétique ; mais l'alphabet pho-

(1) *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du Roi*, t. III, p. 350-351. Paris, de l'imprimerie royale MDCCXLIX.

nétique n'est que la représentation de sons par des signes visuels. Les mots sonores qui expriment toutes nos idées sont, grâce à l'écriture, représentés par des signes visuels : il est donc possible d'arriver par des signes visuels à représenter toutes les idées qui avaient été introduites par le langage articulé. L'abbé de l'Epée avait profondément senti cette conception générale, et le sentiment qu'il en a eu lui a permis de répondre aux objections de certains philosophes qui prétendaient que le problème posé par l'abbé de l'Epée était impossible. Ils oubliaient, au fond, que l'écriture repoussait leurs objections. Néanmoins, il n'est pas sûr que cette écriture alphabétique eût pu être trouvée sans le langage articulé ; mais, une fois l'invention faite, elle peut être communiquée en supprimant des phases nécessaires à l'invention. Du reste l'abbé de l'Epée a fait connaître ses idées dans deux publications successives : la première, *Institution des Sourds-Muets par la voie des signes méthodiques* (1774-1776), et cet autre ouvrage : *Véritable manière d'instruire les sourds et muets confirmée par une longue expérience* (1784). L'invention est, au fond, bien due à l'abbé de l'Epée, puisqu'il a déclaré, et il paraît qu'on ne doit nullement contester sa véracité, avoir ignoré la tentative de Bonnet, en 1620, pour l'invention d'un alphabet digital ; en tous cas, il a eu l'incomparable mérite de l'avoir réalisée, d'en avoir fait une institution sociale sous l'impulsion d'un grand cœur et du plus actif dévouement. L'abbé de l'Epée jouissait, paraît-il, d'à peu près 12,000 livres de rentes : il réservait 2,000 francs pour les besoins de sa vie personnelle, et 10,000 francs étaient employés tous les ans à l'accomplissement de son œuvre. Il commença en 1753, et poursuivit activement son œuvre jusqu'en 1789 ; mais c'est vers 1760 qu'il organisa systématiquement ses opérations. Voici quelle était la situation en 1789. Il y avait

trois pensions de sourdes-muettes confiées à des dames, une de sourds-muets, rue d'Argenteuil, dont M. Chevreau avait la direction, et une autre tout près de là, dans une maison sise rue des Moulins, n° 14, à la butte Saint-Roch, dans le modeste appartement du second, le premier étage étant occupé par son frère. Les mardi et vendredi de chaque semaine il réunissait ses enfants de 7 heures du matin à midi : c'est là l'origine de l'institution des Sourds-et-Muets en France et à l'étranger. « L'abbé de l'Epée admettait, en outre, le public aux exercices de ses élèves qui avaient souvent lieu de 3 h. à 5 heures. Son dévouement allait parfois jusqu'à renouveler ses démonstrations de 5 heures à 7 heures (1). »

Il est incontestable qu'un grand sentiment chrétien animait et soutenait l'abbé de l'Epée dans sa grande œuvre morale et sociale ; et il faut reconnaître que si l'esprit positif joue un rôle considérable dans son invention, l'impulsion morale qui en a permis la réalisation est une manifestation du sentiment chrétien; quoique le grand esprit d'humanité qui dominait le grand siècle lui ait procuré de divers côtés un appui pour la propagation de son œuvre une fois instituée.

Il faut reconnaître, néanmoins, qu'il a trouvé dans la théologie des obstacles. Plusieurs théologiens, en effet, opposaient à l'abbé de l'Epée ces paroles de l'apôtre : *Fides ex auditu* (première aux Romains), la foi vient par l'ouïe. Il est vrai que d'autres théologiens répondirent qu'il ne fallait pas prendre la chose d'une manière absolue et que la vue pouvait suppléer à l'ouïe. Mais, au début, la protection de Louis XVI lui manqua par des raisons théologiques. « Si l'on s'en rapporte à un journal mensuel de l'époque (*Revue ecclésiastique*, 33e édit.,

(1) *L'abbé de L'Epée*, par Ferdinand Berthier, sourd-muet. Paris, Michel-Lévy, 1852.

février), Louis XVI aurait dit à l'abbé de Radonvilliers ex-jésuite, son sous-précepteur : l'abbé de l'Epée rend un grand service à ses élèves, mais mieux vaudrait pour eux qu'ils restassent sourds et muets que d'ouvrir l'oreille au jansénisme (1). » Il faut reconnaître cependant que Louis XVI ne resta pas dans une pareille disposition, outre qu'il paraît bien que l'abbé de l'Epée avait fini par accepter la bulle *Unigenitus*, Louis XVI et Marie-Antoinette avaient probablement subi l'influence de Joseph II qui, venu en France, avait beaucoup apprécié l'œuvre de l'abbé de l'Epée et lui avait proposé de venir en Autriche ; celui-ci refusa et se contenta de former un professeur qui transporta en Autriche sa méthode et ses procédés. Catherine II s'intéressa aussi à l'œuvre des sourds et muets. Louis XVI fit aussi à l'œuvre de l'abbé de l'Epée don d'une rente de 6,000 livres sur sa cassette particulière.

Telle est donc la grande fondation par laquelle l'abbé de l'Epée compléta l'établissement, sous l'impulsion catholique de cette providence matérielle et morale instituée par la capacité supérieure et l'incomparable dévouement de saint Vincent de Paul.

Nous venons de voir, d'après tout ce qui est relatif à saint Vincent de Paul et à l'abbé de l'Epée, comment, sous l'impulsion de la doctrine catholique, avait pu s'établir pour les malheureux et les deshérités une partie indispensable de la providence humaine. Sans doute, la spontanéité des sentiments bienveillants dans notre espèce poursuit à s'occuper plus ou moins des malheureux. Mais l'organisation des soins nécessaires à cet égard dépend non seulement des sentiments, mais aussi des doctrines au moyen desquelles s'organisent les forces collectives nécessaires à toute réalisation effective. Par

(1) *L'abbé de L'Epée*, par Ferdinand Berthier, p. 81.

conséquent, il est évident que l'organisation de la providence humaine envers les malheureux a dû subir l'influence prépondérante des doctrines ; elle a donc dû passer par l'état théologique ; et comme le catholicisme constitue la plus forte organisation théologique qui ait existé, il n'est pas étonnant que ce soit aussi dans le catholicisme qu'ait surgi la plus forte tentative préliminaire d'organisation de la providence humaine envers les malheureux. Il faut sommairement apprécier par une vue d'ensemble la portée comme le caractère inévitablement préliminaire de cette organisation.

Il est clair que la nature de la doctrine ne pouvait donner à cette organisation qu'un caractère provisoire, et elle avait aussi, quelle que fût la haute valeur des hommes, et malgré l'admirable sagesse pratique qui en corrigeait les dangers, des inconvénients inévitables.

Le principe théorique du dévouement aux pauvres et aux malheureux consiste en ce que, étant des membres de Jésus-Christ, nous leur devons affection et dévouement. Par ce dévouement ainsi motivé nous pouvons plus sûrement atteindre la vie éternelle qui est le but même de notre existence terrestre. Sous cette double excitation nous sommes poussés, du moins certaines natures, à nous imposer toutes sortes de travaux et à vaincre toutes les répugnances. Quant à la réalisation, il est clair qu'on trouvait dans le système des ordres monastiques un procédé d'une souplesse et d'une variété infinies, de manière à fournir aux esprits naturellement pratiques la possibilité d'organiser des forces bien adaptées à chaque cas.

Mais on voit immédiatement que tout cela repose sur des doctrines trop subjectives pour pouvoir toujours durer, et dans beaucoup de cas, si ces doctrines ont fourni la force d'impulsion, les institutions qu'elles ont fait naître ont duré surtout en vertu de la vitesse acquise

et par l'influence simplement humaine qui se produit toujours sous la tutelle théologique. Du reste, la nature de ces doctrines devait produire dans ces institutions une grande part d'imperfection. En premier lieu, le service des pauvres, au lieu d'être organisé au point de vue social pour et par la société, l'était par une préoccupation de culture morale et de salut personnel qui lui donnait un caractère absolu; elle ne faisait pas assez sentir le danger de cet *impedimentum* que les sociétés compliquées traînent après elles. Pour plusieurs, en effet, les pauvres sont, après tout, un moyen de faire son salut.

En second lieu, le catholicisme, par la nature même du procédé monastique qu'il devait employer, était trop naturellement porté à se servir du procédé collectif, en négligeant le rôle nécessaire de la famille, par l'intermédiaire de laquelle doit surtout s'organiser la providence humaine envers les malheureux. Ces inconvénients considérables n'ont certainement pas empêché l'utilité de ces institutions bienfaisantes, néanmoins il fallait les signaler.

En outre, le mouvement positif des sociétés humaines tendait graduellement à éliminer les croyances qui servaient de base à ces institutions, en leur en substituant d'autres qui donneront une organisation supérieure. Ainsi, par exemple, pour le cas des criminels, le mouvement dont Beccaria a été l'expression systématique au XVIIIe siècle a produit une amélioration plus profonde que celle qui a tant honoré saint Vincent de Paul. De même, pour les malades et les malheureux de toute nature, le mouvement positif tend à produire une situation bien supérieure. D'abord ce mouvement positif produit aussitôt par lui-même une amélioration matérielle résultant d'une accumulation croissante des capitaux.

C'est ainsi que, sous une impulsion de plus en plus

prépondérante, l'esprit positif s'empare de la direction de la providence matérielle envers les malheureux. Quant à prétendre qu'il faut des motifs surnaturels pour donner l'impulsion nécessaire à l'accomplissement d'une telle fonction, cela n'est vraiment pas soutenable, car c'est contraire à la connaissance de la nature humaine comme à une expérience croissante et continue. Il suffirait de citer le dévouement constant et la mort sans cesse affrontée par nos médecins et leurs élèves pour montrer l'efficacité supérieure des motifs purement humains. Nous valons même mieux, à cet égard, que nos prédécesseurs. Nous voyons, par exemple, au XVIIIe siècle, le Parlement de Bordeaux fuir dans des villes voisines les dangers d'épidémie. Quels sont les magistrats qui oseraient, de nos jours, suivre un tel exemple?

Madame de Vaux, dans une lettre bien remarquable à Auguste Comte, émet cette profonde formule : « Il faut à notre espèce plus qu'aux autres des devoirs pour faire des sentiments ».

Il est certain que plus la société se développe, plus les devoirs augmentent et plus le sentiment du devoir augmente quoi qu'on en dise. Dès lors, les sentiments surgissent par le fait même de la notion de ces devoirs ; et nous voyons, dans chaque situation déterminée, les hommes et les femmes en accepter l'accomplissement avec tous ses dangers, jusqu'à la mort inclusivement. Néanmoins, ce n'est là qu'une situation transitoire, et le catholicisme peut y rendre encore de grands services, surtout par son esprit d'initiative qui empêche les inconvénients d'un trop haut degré de systématisation administrative.

Il faut reconnaître toutefois qu'il y a de grands problèmes à résoudre, d'abord au point de vue mental, pour trouver le meilleur moyen d'utiliser comme de secourir les malheureux et même les criminels, sans porter

atteinte à l'institution de la famille, et même en développant son rôle. Il faut reconnaître aussi que le développement de la religion de l'Humanité, en systématisant à nouveau la culture morale trop négligée, apportera des perfectionnements inévitables dans les soins accordés à ceux qui constituent dans la société l'élément plus ou moins pathologique, soit au point de vue social, soit au point de vue individuel.

LES GRANDS TYPES DE L'HUMANITÉ

APPRÉCIATION

Des principaux Types de l'évolution catholique
(St-Paul, St-Augustin, Hildebrand, St-Bernard, Bossuet)

NEUVIÈME LEÇON (1).

BOSSUET. — BOURDALOUE. — CLAUDE FLEURY (1).

I. — *Bossuet.*

Jetons d'abord une vue d'ensemble sur la vie de Bossuet et, pour cela, plaçons-le, dans l'évolution du catholicisme, à son point précis dans le temps et l'espace, ces deux coordonnées nécessaires de tout mouvement. Bossuet nous apparaît dans la période de décadence du grand système catholique du moyen âge. Il surgit dans la phase systématique qui a succédé aux deux siècles (XIVe et XVe) de décomposition spontanée, et son action se développe

(1) Cette leçon a été professée au Collège de France, le dimanche 15 janvier 1893, de 3 heures à 5 heures.

sous l'impulsion du mouvement de réformation et aussi de résistance dont le concile de Trente fut l'organe. Enfin il appartenait à l'épiscopat français et nullement à un ordre monastique. Il était donc dans le pays catholique où la subordination du pouvoir spirituel au pouvoir temporel avait reçu sa plus puissante systématisation. Ces diverses conditions sociologiques combinées avec sa nature propre, où l'esprit d'ensemble se liait à un grand sentiment de pondération et de mesure, expliquent l'ensemble de sa vie.

Ignace de Loyola, dans son mouvement de réaction, non seulement contre l'évolution protestante, mais aussi contre le mouvement révolutionnaire qui depuis le XIVe siècle subordonnait de plus en plus le pouvoir spirituel au pouvoir temporel, avait conçu le rétablissement de la papauté dans la plénitude qu'elle avait eue au moyen âge. Il a échoué complètement. Bossuet, au contraire, accepta pleinement la prépondérance de la puissance temporelle et son indépendance par rapport au pouvoir spirituel, puisqu'il proclamait que la révolte n'était jamais permise, proposition directement contraire aux principes fondamentaux de la papauté au moyen âge. Il renonçait donc théoriquement, et il a renoncé effectivement à toute prétention politique et sociale pour la papauté et l'épiscopat; mais il voulait l'indépendance spirituelle complète dans les questions de foi et de dogme, tandis que, chez les peuples protestants, la subordination était poussée jusqu'au degré dogmatique. En France, les parlements, qui étaient les vrais théoriciens de la royauté, poussaient, au fond, leurs prétentions jusque-là. Bossuet l'a expliqué lui-même, au moment de la fameuse assemblée qui a proclamé les quatre articles où sont définis ce qu'on a appelé les libertés de l'Eglise gallicane. Voilà ce qu'il écrit dans une lettre confidentielle au cardinal d'Estrées du mois de décembre 1681 :

« Je me suis proposé deux choses, écrit Bossuet, l'une, en parlant des libertés de l'Eglise gallicane, d'en parler sans aucune diminution de la vraie grandeur du saint-siège ; l'autre, de les expliquer de la manière que les entendent les évêques, et non pas de la manière que les entendent les magistrats. Je n'ai pas mis dans mon discours une seule parole qu'avec des raisons particulières, et toujours, je vous l'assure devant Dieu, avec une intention très pure pour le saint-siège et pour la paix. Les tendres oreilles des Romains doivent être respectées, et je l'ai fait de tout mon cœur : je n'ai voulu ni trahir la doctrine de l'Eglise gallicane, ni offenser la majesté romaine (1) ».

Bossuet accepte donc au point de vue politique et social la subordination du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel ; il réduit sa fonction à la fonction purement morale : « Instruire par la parole et l'écrit les fidèles, les conseiller et diriger dans les applications au courant de la vie pour gagner la vie éternelle ». Dans cet ordre de fonctions, il demande une véritable indépendance. Il fut, à cet égard, évêque et docteur ; mais il ne fut jamais placé, même en espérance, au point de vue de la papauté du moyen âge. Il comprit la nécessité de la papauté comme condition dogmatique d'unité morale; il voyait dans le pape le chef d'une aristocratie épiscopale ayant son origine propre, plutôt que le monarque infaillible du vaste corps de l'Eglise. Il ne séparait pas l'infaillibilité papale de celle inhérente aux conciles, et l'acceptation de la situation générale de la société en France au XVIIe siècle le conduisit, contre les principes fondamentaux de toute sociologie statique, à une sorte de métaphysique constitutionnelle légèrement révolu-

(1) *Histoire de Bossuet*, par de Bausset, ancien évêque d'Alais, à Versailles, 1814, t. II, p. 125.

tionnaire, qui ne lui permit jamais d'admettre l'infaillibilité papale avec cette netteté précise que lui a donnée plus tard justement Joseph de Maistre, et dont la papauté a toujours, comme le jésuitisme du reste, maintenu la notion. Bossuet fut donc un évêque de transition qui ne cherchait pas à remonter le cours des âges, qui acceptait l'adaptation du catholicisme à une situation donnée.

Evêque et docteur, et doué de ce grand esprit d'ensemble qui est la caractéristique des vrais philosophes, il saisit dans toute sa complexité le vaste organisme dogmatique et moral du catholicisme. Il veilla avec un soin perspicace et jaloux au maintien de ce vaste équilibre et il contribua à ce maintien avec une activité continue et féconde. Néanmoins, comme nous le verrons, l'instabilité d'un tel équilibre ne lui échappa point, et il jugea avec profondeur jusqu'où pouvait aller son action et quelles en étaient les limites nécessaires.

Dans l'intérieur même du catholicisme, sa lutte contre le quiétisme et les erreurs de Fénelon à ce sujet fut décisive. Il comprit nettement les dangers d'une doctrine qui, au fond, supprimait Jésus-Christ et, par suite, le dogme catholique et, d'un autre côté, supprimait l'ensemble des pratiques cultuelles, conditions indispensables du perfectionnement humain sous la direction épiscopale. Il fut, à cet égard, un véritable évêque ; aussi, dans le calendrier positiviste, Auguste Comte l'a-t-il placé parmi les prêtres, tandis qu'il n'a mis Fénelon que parmi les écrivains. Ce sont là les expressions mêmes qu'employait Auguste Comte dans ses conversations.

Bossuet, d'un autre côté, prit à tâche de ramener à l'unité les sectes surgies de la décomposition du XVIe siècle ; mais, et c'était là une de ses fonctions comme évêque et comme docteur, là aussi il jugea avec une rare

sagacité les limites de son action, ne s'adressant essentiellement qu'aux luthériens et aux calvinistes, c'est-à-dire à ceux qui admettaient la divinité de Jésus-Christ, dogme capital sans lequel il n'y a plus de catholicisme et l'on descend graduellement jusqu'à un simple déisme, finalement aussi stérile que perturbateur. Il laissa de côté les sociniens qui niaient la divinité de Jésus-Christ et qui, par suite, n'avaient pas avec le catholicisme assez de points communs pour qu'on pût exercer sur eux une action véritablement efficace. Il avait donc bien compris jusqu'à quel point il pouvait remonter le courant de la décomposition dogmatique et jusqu'où il pouvait aller sans perdre tout espoir raisonnable de ramener au catholicisme. Aussi ne s'adressait-il, comme je l'ai déjà dit, ni aux sociniens ni aux déistes, et encore moins aux incrédules : il sentait, au fond, l'impossibilité de les combattre avec la doctrine qu'il avait à sa disposition, n'attendant rien à ce sujet que de la grâce efficace et miraculeuse de Dieu, qu'il fallait laisser opérer d'après les mystères impénétrables de sa volonté.

Il comprit et il signala que le vrai danger du catholicisme tenait à l'indifférence croissante envers la théologie, qui tenait effectivement à la fois au développement scientifique et à la prépondérance croissante des intérêts terrestres sur les intérêts célestes. Il voyait toute la force et la profondeur de ce mouvement et dut sentir, non sans amertume, l'instabilité dogmatique et morale de ce vaste équilibre catholique auquel il avait consacré sa vie, et à l'abri duquel tant d'âmes avaient vécu. Il comprenait fort bien qu'un tel abri était menacé de ruine à moins d'intervention miraculeuse, mais il ne soupçonnait nullement que, par la marche naturelle des événements, se préparait un édifice plus vaste et plus solide, la religion de l'Humanité, qui, dans l'avenir, embrassera finalement l'ensemble des hommes, en expliquant toute leur action

dans le passé. La glorification de la Chine par les jésuites et celle des Perses par quelques docteurs catholiques firent comprendre le danger de ces études des grandes civilisations étrangères au catholicisme, qui tendaient à placer l'esprit à un point de vue plus général que celui de Jésus-Christ crucifié et mort pour les hommes.

Dans les spéculations relatives à la sociologie (*Discours sur l'Histoire universelle, Politique tirée de l'Écriture sainte*), il tire de la théologie catholique tout ce qu'on pouvait en tirer sur un pareil sujet, de manière à en montrer, à la fois, et la portée passagère, et l'insuffisance. Il pousse même ses spéculations philosophiques jusqu'à une critique de la doctrine démocratique révolutionnaire, dans sa lutte avec Jurieu, doctrine dont il comprit bien l'importance au point de vue de l'élimination de la royauté, mais qu'il ne lui fut pas donné d'enrayer.

En un mot, Bossuet, acceptant la situation politique et sociale du catholicisme, contribua à lui donner tout le degré de systématisation qui permît de faire transitoirement une règle de vie dans une situation donnée.

Donnons maintenant quelques notions générales de sa vie.

Bossuet (Jacques-Bénigne) naquit à Dijon, dans la nuit du 27 au 28 septembre 1627, et mourut à Paris, rue Sainte-Anne, le samedi matin 12 avril 1704. Il fut enterré dans sa cathédrale de Meaux, le 16 avril suivant ; et c'est là qu'il repose encore. Son corps avait été présenté le lendemain de sa mort dans l'église Saint-Roch. La maison où il est mort a été détruite en 1876 pour la construction de l'avenue de l'Opéra ; elle se trouvait près de ce qui fut plus tard l'hôtel d'Helvétius.

Bossuet appartenait à cette bourgeoisie qui, émanée primitivement du travail industriel et commercial, comme moyen nécessaire de fortune, formait autour de

la royauté la classe judiciaire, administrative et finalement diplomatique et ministérielle. Elle fut l'âme du gouvernement dans l'ancien régime et l'instrument essentiel de toute notre grande évolution mentale. Cela tenait à ce qu'elle était à la fois disponible et occupée, sans être absorbée par les distractions mondaines. C'est à elle qu'appartenaient Fermat, Descartes, Fontenelle, Montesquieu, Diderot, Voltaire, etc. C'est à elle qu'est due la grandeur de la France dans l'ordre mental comme dans l'ordre social et politique. Son bisaïeul, Antoine Bossuet, était originaire de Seurre, en Bourgogne : il vint s'établir à Dijon, au commencement du XVI[e] siècle et fut maître à la Cour des comptes; ses parents occupaient diverses positions au parlement. Le père de Bossuet appartenait aussi à cette classe. Il eut de sa femme, Magdeleine Mochet, dix enfants, dont six garçons et quatre filles; Bossuet fut le septième dans l'ordre de la naissance et le cinquième mâle. Il eut des parents qui occupèrent dans les finances des positions élevées. Le frère de sa mère était Antoine de Bretaigne, qui appartenait au parlement de Bourgogne : ce fut lui qui réduisit Dijon sous la domination d'Henri IV. La famille de Bossuet, dans ses diverses branches, était à la fois profondément royaliste et profondément catholique. Quand Richelieu, en 1633, créa le parlement de Metz, il nomma pour premier président Antoine de Bretaigne, qu'il mit ainsi à la tête de cette nouvelle corporation. Antoine de Bretaigne y appela comme conseiller son neveu, Bénigne Bossuet, le père du grand évêque.

L'ensemble de la vie de Bossuet se partage en quatre phases successives, qui permettent de suivre l'évolution d'une existence, d'ailleurs admirablement homogène.

La première phase va de sa naissance, en 1627, à 1652, où il reçoit l'ordre de la prêtrise; la deuxième phase, de

1652 à 1670, où il est nommé précepteur du Dauphin : elle dure donc dix-huit ans. La troisième phase, de 1670 à 1680, qui dura dix ans, représente son existence comme précepteur du Dauphin, fils de Louis XIV. Enfin, la quatrième, qui dura vingt-quatre ans, s'étend de 1680 à 1704 : il fut nommé évêque de Meaux, le 2 mai 1682. Cette période représente donc la plénitude de la vie de Bossuet à la fois comme évêque et comme docteur.

Le père de Bossuet, installé à Metz, avait laissé ses enfants à Dijon, sous la direction de son frère aîné, Claude Bossuet, conseiller au parlement de Dijon. C'est sous cette sage tutelle que Bossuet fit ses études au collège des jésuites de Dijon ; et comme toujours, dans toutes les périodes de sa vie, cela fut fait brillamment et dignement. Il fit chez les jésuites jusqu'à sa rhétorique inclusivement. Les jésuites auraient désiré l'attacher à leur ordre, mais les parents de Bossuet avaient d'autres vues. Ils firent bien ; car la carrière qu'il a suivie était dans l'harmonie la plus complète possible avec sa nature propre.

Il fut, dès le début, destiné à la carrière ecclésiastique ; car il reçut très jeune la tonsure, le 6 décembre 1635 ; et, le 24 novembre 1640, on lui avait donné un canonicat de la cathédrale de Metz. Bossuet a terminé ses études de philosophie et de théologie à Paris, en 1642. Il y vit rentrer Richelieu mourant, car celui-ci y décéda quelque temps après (4 décembre 1642). Ce fut au collège de Navarre (actuellement l'Ecole polytechnique) qu'il fit sa philosophie et sa théologie. Le grand maître du collège était un théologien alors célèbre, Nicolas Cornet, homme d'un rare mérite et de haute moralité. Il fut le protecteur dévoué de Bossuet. On doit remarquer, et c'est à son honneur, que, dans toutes les phases de sa longue carrière, il sut conqué-

rir des estimes à la fois puissantes et dévouées; il mit toujours, dans toutes ses relations, autant de sagesse que de dignité et de mesure. Il suivit de la manière la plus brillante, après son cours de philosophie, son cours de théologie. Sa thèse de bachelier en théologie, passée en 1648, fut dédiée par lui au grand Condé, avec qui il entretint toujours les meilleurs rapports. Suivant les règles de l'enseignement d'alors, il consacra deux ans à préparer sa licence qu'il obtint en 1650. Enfin, en 1652, il fut reçu docteur en théologie, et la même année il reçut la prêtrise, et voulut faire sa retraite à Saint-Lazare, sous la direction de saint Vincent de Paul, l'habile et actif réformateur du clergé.

Pendant toute cette période préparatoire, il avait graduellement reçu les divers titres de sous-diacre et de diacre, à Metz, en 1648 et en 1649. Il put, par ses relations brillantes, mondaines et religieuses, prêcher tout jeune à l'hôtel de Rambouillet. Enfin, se destinant à une carrière où il devait faire de l'éloquence et de la prédication un instrument capital, il assista, paraît-il, avant, bien entendu, d'avoir reçu la prêtrise, à des représentations des tragédies du grand Corneille, afin de se rendre compte d'une manière plus précise des conditions de l'élocution oratoire, qui est soumise à des lois analogues à celle de l'élocution esthétique.

Si j'entre dans de pareils détails, qui peuvent paraître secondaires, c'est qu'ils caractérisent dès le début cette vie de Bossuet, toujours homogène et opportune dans son développement graduel. En toute dignité, bien entendu, Bossuet était né *classé;* il était le contraire du novateur; mais il était classé avec élévation. Jamais carrière ne fut mieux en rapport avec la nature même de l'individu.

Prêtre, il revint à Metz, et commença, sous tous ses aspects et dans une direction qui est restée constante, sa

vie à la fois de prêtre et de docteur. Nous allons d'abord le suivre depuis 1652 jusqu'à 1670, où il accepte la fonction de précepteur du Dauphin.

De 1652 jusqu'à 1659, il resta essentiellement à Metz; il avait été nommé archidiacre de l'église de Metz, ce qui ne l'empêcha pas de faire des apparitions à Paris. Il commença à Metz son action sur les protestants, pour essayer de les ramener dans le giron de l'Eglise catholique. L'opération était opportune, et la situation permettait et facilitait, du moins en France, une pareille action. Le protestantisme avait perdu, depuis l'énergique action de Richelieu, toute véritable puissance politique. Dans cette subordination où le protestantisme se trouvait placé de plus en plus, et qui allait s'accentuer encore sous Louis XIV, une lutte doctrinale pouvait s'engager et elle pouvait avoir d'autant plus d'efficacité que Bossuet s'adressait aux classes supérieures, chez qui les considérations politiques aidaient singulièrement aux démonstrations théologiques. Le cas de la conversion de Turenne, en 1668, fut un exemple caractéristique. Je ne prétends pas que les démonstrations de Bossuet en matière de controverse et surtout son *Exposition de la doctrine catholique* n'eurent pas d'influence; néanmoins, on peut supposer que la considération de la faveur de Louis XIV y fut aussi pour quelque chose. Quoi qu'il en soit, Bossuet, établi en 1652 à Metz qui contenait beaucoup de protestants, entra en relations personnelles suivies et courtoises avec le ministre Paul Ferré, qui représentait très dignement à Metz le protestantisme. C'est avec lui qu'il commença sa carrière de controversiste. Bossuet organisa même une mission qui obtint, paraît-il, un grand succès et des conversions. De plus, suivant l'exemple de saint Vincent de Paul, i établit à Metz des conférences ecclésiastiques afin d'obtenir le plus d'améliorations possible dans le corps ecclésiastique: ce qui était aussi une con-

dition de son action sur les protestants. Du reste, il apporta dans ces discussions, comme il l'a fait toujours depuis, la plus grande modération et la plus exacte attention à ne pas produire une blessure personnelle. C'est déjà, disait-il, une assez grande peine aux gens de leur montrer qu'ils ont tort, surtout en matière de religion.

Vers 1659, installé définitivement à Paris, il y commence cette carrière active de la prédication qu'il regardait avec raison comme une fonction fondamentale du sacerdoce, dont la mission est, en effet, de transmettre aux autres hommes, d'après des conditions variables selon les temps et les circonstances, les capitaux intellectuels et moraux accumulés par les prédécesseurs. Cette action orale a consisté en sermons, en oraisons funèbres et en panégyriques ; ce sont là trois aspects sur lesquels nous reviendrons d'une manière plus systématique en nous occupant de Bourdaloue.

Les sermons portent habituellement sur des questions d'ordre et de morale. Dans les oraisons funèbres, on apprécie le rôle, souvent moins important, d'un personnage qui vient de mourir. Enfin, dans les panégyriques, on expose la théorie, plus éloquente que philosophique, d'un personnage de l'histoire.

Sous ces trois aspects, l'orateur est naturellement dominé par la nature de la théorie catholique qu'il a acceptée. L'œuvre est sans doute philosophique, mais elle est esthétique aussi, et, sous ce rapport surtout, dans les oraisons funèbres, Bossuet a montré une rare supériorité. Dans les panégyriques, il fit celui de saint Paul, en 1661. Quant aux oraisons funèbres, il fit, en 1662, celle du père Bourgoing, supérieur général de la congrégation de l'Oratoire; en 1663, celle du docteur Cornet, le grand-maître du collège de Navarre, où avait étudié Bossuet; en 1667, celle d'Anne d'Autriche; puis, en

1669, celle d'Henriette de France, femme de Charles Ier, et de sa fille Henriette d'Angleterre, en 1670. Enfin, pour indiquer toute la série, il fit, en 1683, celle de Marie-Thérèse d'Autriche, femme de Louis XIV et celle de la princesse Palatine; en 1686, celle de Letellier, chancelier de France et père du célèbre Louvois; la dernière fut, en 1687, celle du grand Condé. Nous reviendrons plus tard sur cet aspect de la carrière de Bossuet, où il déploya de hautes facultés avec les inconvénients propres à la doctrine qu'il avait entre les mains et à la situation sociologique dans laquelle il se trouvait.

L'activité, le talent, la haute capacité et la moralité qui distinguaient Bossuet décidèrent enfin Louis XIV à l'élever à l'évêché de Condom qu'il occupa jusqu'en 1671. L'expression occuper peut paraître inexacte, car il n'alla jamais à Condom. Il remplit, mais à distance, sa fonction épiscopale, et donna finalement sa démission pour remplir les fonctions de précepteur du Dauphin, fils de Louis XIV. Sa renonciation à l'évêché de Condom n'était pas absolument obligatoire, mais elle était conforme aux principes de réformation adoptés par Bossuet et dont le concile de Trente avait donné l'impulsion Cette renonciation enlevait à Bossuet quarante mille livres de rente; mais Bossuet montra dans toute sa carrière un vrai désintéressement, avec peu d'aptitude, du reste, aux fonctions économiques; il fut, sous ce rapport, inférieur à saint Vincent de Paul (1).

Richelieu avait donné la grande impulsion, avec sa fermeté ordinaire et son sentiment social si élevé, à la réformation de l'épiscopat. Louis XIV suivit cette impulsion, quoique avec moins d'élévation. Le choix de

(1) Ceux qui voudront des détails plus complets sur l'épiscopat de Bossuet pourront lire l'opuscule suivant : *L'épiscopat de Bossuet à Condom* (1669-1671) par Amable Plieux. Bordeaux, Charles Lefèvre, libraire, 1879.

Bossuet est une des manifestations de ces bonnes dispositions, qui disparurent graduellement au XVIII[e] siècle par l'introduction croissante des préoccupations aristocratiques.

Ce fut en 1670 que Bossuet fut chargé de l'éducation du Dauphin, fils de Louis XIV. Il la conduisit jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'en 1680, où fut arrêté le mariage du Dauphin avec une princesse de Bavière. C'était évidemment une fonction importante que celle d'élever, au moins au point de vue intellectuel et moral, l'héritier de la monarchie; car la direction générale et totale appartenait au gouverneur.

Bossuet ne pouvait pas innover, en admettant qu'il en ait eu l'intention, dans l'organisation de son enseignement. Il dut prendre pour base l'enseignement général de son temps dans les classes cultivées; mais, outre qu'il apporta dans sa fonction tout le soin et toute la moralité désirables, il introduisit dans l'enseignement général de son temps toutes les modifications que comportait le cas particulier si considérable qu'il avait atteint. Ainsi, il donna à l'histoire une importance prépondérante, et spécialement à l'histoire de France. Bossuet se livra lui-même à cet égard à des recherches considérables. Le *Discours sur l'histoire universelle* eut pour première origine l'enseignement même du Dauphin. Il chercha, en outre, à lui donner les connaissances scientifiques telles que le permettait la situation; il fit notamment lui-même des études anatomiques. Quant aux mathématiques, pour lesquelles Bossuet semble ne pas avoir eu beaucoup de sympathie, elles furent enseignées par Blondel, l'architecte qui a construit la porte Saint-Denis; mais elles furent réduites essentiellement à ce qui était nécessaire à cette époque pour l'art militaire. Les études philosophiques étaient dominées, au fond, par les théories cartésiennes, quoique Bossuet fût loin de les accepter d'une

manière trop exclusive. Il admirait notamment le *Discours de la méthode*. Les admirations, les antipathies des hommes sont évidemment un moyen de les apprécier eux-mêmes : Bossuet eut de grandes admirations. Ainsi, en poésie, son admiration pour Homère était sans limites : il en savait par cœur la plus grande partie, dans la langue originale, s'entend.

Mais, au-dessus de tout, dominait nécessairement l'enseignement religieux et moral ; et, sans exagération de pratiques religieuses, il commençait et finissait la journée par la religion. Quant au point de vue social, et au point de vue, par suite, des devoirs de la royauté, Bossuet a su les rappeler convenablement. J'en trouve la preuve dans une instruction adressée par Bossuet à son élève, le Dauphin, qui a été publiée pour la première fois par l'abbé d'Olivet en 1764. « Pensez-vous, dit-il, que tant de peuples, tant d'armées, une nation si nombreuse et si belliqueuse, dont les esprits sont si inquiets, si industrieux et si fiers, puissent être gouvernés par un seul homme, s'il ne s'applique de toutes ses forces à un si grand ouvrage ? Comment gouvernerez-vous cette immense multitude, où bouillonnent tant de passions, tant de mouvements divers. Au milieu de tant d'orages menaçants, pourrez-vous vous flatter de jouir du calme et de la tranquillité qui vous plaisent tant ? Dieu ne nous a-t-il pas donné, pour en faire usage, la faculté de nous rappeler le passé, de connaître le présent, de prévoir l'avenir ?..... Nos véritables amis, Monseigneur, sont ceux qui résistent à nos passions ; ceux, au contraire, qui les favorisent sont nos plus cruels ennemis ».

Avec tout cela, et l'on peut voir, dans cette grande expérimentation, la portée, mais aussi l'insuffisance de l'instruction, Bossuet ne put faire du Dauphin qu'un homme médiocre. Il était né inappliqué. Voici ce que Bossuet écrivait au maréchal de Belfonse le 6 juillet 1677 :

« Me voici quasi à la fin de mon travail. Monsieur le Dauphin est si grand qu'il ne peut pas être longtemps sous notre conduite. *Il y a bien à souffrir avec un esprit si inappliqué.* On n'a nulle consolation sensible, et on marche, comme dit saint Paul, en espérant contre l'espérance » (1).

L'éducation du Dauphin terminée (elle fut l'occasion des deux grands travaux de Bossuet, le *Discours sur l'histoire universelle* et la *Politique tirée de l'Ecriture*), il put enfin rentrer dans l'épiscopat. Il fut nommé par Louis XIV à l'évêché de Meaux au mois de mai 1682.

Louis XIV, en cette circonstance, déploya toute la bonne grâce dont il savait accompagner les diverses nominations que sa fonction royale lui conférait. Bossuet remplit jusqu'à sa mort, en 1704, toutes les fonctions épiscopales avec cette sagesse et cette persévérance constantes qu'il apportait dans l'accomplissement de ses devoirs. Il appliqua à la situation précise où il se trouvait placé toutes les réformes qu'avait conçues le concile de Trente et que les saint Charles Borromée, les saint Vincent de Paul, les Richelieu, etc., avaient fait pénétrer graduellement dans la pratique. Toutes les améliorations successives que comportait le système furent ainsi obtenues; mais tout cela ne pouvait avoir, comme l'expérience l'a démontré, qu'une durée purement transitoire.

Bossuet se prépare à entrer en fonction par une retraite assez prolongée à l'abbaye de la Trappe, alors sous la direction de Rancé qui y avait introduit énergiquement une réforme devenue nécessaire. Nous avons déjà parlé de son catéchisme. Il avait compris toute

(1) *Histoire de Bossuet*, par de Bausset, t. I, p. 416. — Voir aussi les réflexions de Péréfix, *Histoire d'Henri IV*, sur la nature de la subordination des Français envers leur roi, comparées avec Bossuet.

l'importance de ce mode d'enseignement général de la religion. Il en fit, comme je l'ai déjà dit, un pour les tout jeunes enfants. Il organisa des synodes diocésains qui rapprochaient les membres de son clergé sous son action directe et permettaient de veiller à son instruction et à son perfectionnement moral. Pendant les vingt-deux ans de son épiscopat, dit son historien, Bossuet ne laisse passer aucune année sans tenir un synode, sauf en 1703, l'année qui précéda sa mort. Il a, du reste, rédigé ses statuts synodaux ; il y montre une grande expérience dans la conduite des hommes, et cette modération si bien équilibrée qu'il apportait en tout et qui est l'un des caractères de son génie.

Le séminaire de Meaux, instrument indispensable, si bien conçu par le concile de Trente, de l'éducation sacerdotale, fut l'objet constant de son attention.

Comme complément, il veillait toujours au développement comme à la tenue régulière des *Conférences ecclésiastiques*, qui avaient été instituées par Séguier, l'un de ses prédécesseurs.

Le diocèse de Meaux avait été organisé en douze arrondissements dont les curés et vicaires se réunissaient entre eux tous les mois durant la belle saison. Bossuet se rendait lui-même parfois à quelques-unes de ces conférences si propres à maintenir la préoccupation constante de l'enseignement ecclésiastique. Il accomplissait avec une régularité extrême ses visites pastorales, au moyen desquelles le pasteur, pour me servir des formes catholiques, se rappelle constamment à son troupeau. De plus, suivant le grand exemple de saint Vincent de Paul, outre ses prédications dans sa cathédrale, il organisa dans son diocèse de fréquentes missions. Enfin, il apporta dans la surveillance et l'administration des hôpitaux une sollicitude constante, outre la générosité personnelle envers les pauvres, dont il donnait souvent

l'exemple. Bossuet avait le sentiment très profond de la fonction épiscopale. Nullement placé au point de vue historique qui fait apprécier l'immense et légitime portée de l'action papale, il ne considérait que la situation actuelle qui rendait désormais inopportuns les privilèges accordés aux monastères, et firent de ceux-ci, dans la grande période catholique, un instrument si légitime de l'action papale. Ces privilèges n'avaient plus de raison d'être dans la situation subordonnée où l'évolution moderne, depuis le XIV[e] siècle, avait placé la papauté. Ils nuisaient à l'action de l'épiscopat proprement dit, et donnaient lieu à de graves abus, sans aucune des compensations sociales dont la papauté avait si grandement tiré parti à l'époque du plein ascendant du catholicisme. Bossuet, dans son diocèse, et dans les limites de sa propre action légitime, entreprit une lutte, dont il sortit vainqueur, contre ces privilèges abusifs. L'exemple le plus caractéristique fut sa lutte contre l'abbesse de Jouarre.

L'abbaye de Jouarre, par un privilège qui remontait au moyen âge, puisqu'elle fournissait des titres qui allaient jusqu'à l'année 1225, avait été, par la papauté, libérée de la juridiction de l'évêque. Malgré cela, Bossuet entreprit de remettre l'abbaye sous la juridiction épiscopale. L'abbesse de Jouarre était alors Henriette de Lorraine; de la plus haute naissance, elle usait des revenus de son abbaye comme une véritable souveraine. Bossuet entreprit énergiquement la lutte. Le 21 janvier 1690, il écrivait à Rancé : « Je suis occupé à ôter, si je puis, de la maison de Dieu, le scandale de l'exemption de Jouarre qui m'a toujours paru un monstre. » Il poursuivit devant le Parlement, à la Grand'Chambre, comme d'abus, la sentence arbitrale de 1225 sur laquelle l'abbesse fondait son exemption. L'affaire, dit de Bausset, fut plaidée devant la Grand'Chambre pendant sept

audiences consécutives; et le Parlement rendit, le 26 janvier 1690, un arrêt qui déclarait la sentence arbitrale de 1225 abusive, et maintenait l'évêque de Meaux et ses successeurs dans tous les droits de la juridiction épiscopale sur l'abbaye de Jouarre. Bossuet agit avec autant de fermeté que de modération et eut enfin raison des résistances de l'abbesse de Jouarre, qui s'appuyait, du reste, sur des titres antiques, et notamment, comme je l'ai dit, sur une sentence arbitrale du cardinal *Romain* de 1225, émancipant de la manière la plus entière et la plus absolue l'abbesse et l'abbaye de Jouarre des évêques de Meaux. Bossuet soumit aussi à sa juridiction les abbayes de Farremoutiers et de Rebais.

Ces luttes de Bossuet ont quelque chose de caractéristique; car elles montrent comment il acceptait et réalisait, dans la mesure de ce qui lui était possible, la désorganisation du système catholique du moyen âge, qui assurait la prépondérance directe de la papauté au détriment même de la puissance épiscopale. Cela avait été utile et légitime, mais n'était plus nécessaire. La révolution était, au fond, bien finie : Bossuet le mettait en lumière en donnant le spectacle de son acceptation active de la situation nouvelle.

Enfin, dans cette vie si occupée, Bossuet remplissait aussi ses fonctions de directeur des âmes religieuses. Bausset observe qu'il y a de lui plus de 700 lettres adressées à de simples religieuses, et un grand nombre n'ont pas échappé à la destruction.

Mais l'événement caractéristique de la vie épiscopale de Bossuet fut sa participation prépondérante à la fameuse *Déclaration de 1682* dont nous allons maintenant nous occuper.

La déclaration de 1682 fut caractéristique, parce

(1) Bausset, *Vie de Bossuet*, t. I, p. 316.

qu'elle établit l'opinion de Bossuet et du clergé de France sur les relations du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel et sur la suprématie papale. Ces deux questions, sont, du reste, connexes.

La question de la *régale* fut l'occasion de l'assemblée de 1682. La régale consistait dans le droit qu'avait la royauté de percevoir le revenu des sièges vacants jusqu'à ce que non seulement la nomination du titulaire fût un fait accompli, mais aussi que son serment fût enregistré au Parlement. En outre, pendant cette sorte d'interrègne, le roi avait le droit de collation aux bénéfices dépendant du siège. Ce droit était fort ancien; il était exercé sans contestation dans la plus grande partie de la France, mais les églises de Languedoc, de Guyenne, de Provence et du Dauphiné jouissaient d'une exemption. Le gouvernement français devait tendre à cet égard à une pleine uniformité, de telle sorte que toute la France fût soumise au même régime.

Ce fut en 1673 que Louis XIV, par une déclaration, soumit au régime de la régale les églises exemptes jusque-là. Le roi fut obéi, sauf les évêques d'Aleth et de Pamiers qui refusèrent. Le roi usa alors de son droit de collation aux bénéfices vacants : appel des deux évêques à leurs métropolitains respectifs de Toulouse et de Narbonne qui cassèrent les décisions des deux évêques. Ceux-ci firent appel au pape Innocent XI qui cassa les décisions des deux métropolitains, donna raison aux deux évêques appelants. Quoique la chose parût en elle-même secondaire, elle impliquait néanmoins deux questions graves : la relation du pouvoir temporel avec le pouvoir spirituel, et les limites de la puissance papale sur l'Eglise. L'épiscopat français prit parti pour le roi. Plusieurs proposèrent même un concile national. Louis XIV, qui redoutait les conséquences de la réunion de telles assemblées et qui avait assez le sentiment de

sa puissance pour éviter de pousser les choses à l'extrême, s'arrêta à réunir une assemblée du clergé, composée des représentants du premier ordre de l'épiscopat proprement dit et des représentants du second ordre, les uns et les autres nommés à l'élection. Bossuet, qui venait d'être nommé évêque de Meaux, fut un des délégués à l'assemblée. Il prit une position prépondérante, et la déclaration de 1682 fut réellement son œuvre. Cette déclaration reçut l'approbation de tout l'épiscopat et de l'ensemble de l'Eglise de France. Il est nécessaire d'en dire quelques mots, car cette déclaration constitue une phase décisive dans cette évolution graduelle qui, depuis le moyen âge, détruisait le système de la prépondérance catholique, par la diminution du pouvoir papal : d'un côté, dans son action de pouvoir spirituel et, d'un autre côté, dans sa prépondérance comme chef de l'Eglise catholique. La chose est assez importante pour que nous citions textuellement ces quatre premiers articles, qui ont donné lieu, jusqu'à nos jours, à de si vives discussions.

I. Que saint Pierre et ses successeurs, vicaires de Jésus-Christ, et que toute l'Eglise même n'ont reçu de puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, et non point sur les choses temporelles et civiles; Jésus-Christ nous apprenant lui-même que son royaume n'est pas de ce monde, et, à un autre endroit, qu'il faut rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu; et qu'ainsi ce précepte de l'apôtre saint Paul ne peut en rien être altéré ou ébranlé : que toutes personnes soient soumises aux puissances supérieures; car il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu; et c'est lui qui ordonne celles qui sont sur la terre; celui donc qui s'oppose aux puissances résiste à l'ordre de Dieu. Nous déclarons en conséquence que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance

ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles; qu'ils ne peuvent être déposés directement, ni indirectement par l'autorité des chefs de l'Eglise ; que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent ; ou absous du serment de fidélité ; et que cette doctrine, nécessaire à la tranquillité publique, et non moins avantageuse à l'Eglise qu'à l'Etat, doit être inviolablement suivie comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des saints Pères et aux exemples des saints.

II. Que la plénitude de puissance que le Saint-Siège apostolique et les successeurs de saint Pierre, vicaires de Jésus-Christ, ont sur les choses spirituelles est telle que les décrets du saint concile œcuménique de Constance dans les sessions quatre et cinq, approuvés par le Saint-Siège apostolique, confirmés par la pratique de toute l'Eglise et des pontifes romains, et observés dans tous les temples de l'église gallicane, ont toute leur force et vertu, et que l'Eglise de France n'approuve pas l'opinion de ceux qui donnent atteinte à ces décrets, ou qui les affaiblissent, en disant que leur autorité n'est pas bien établie, qu'ils ne sont point approuvés, qu'ils ne regardent que le temps du schisme.

III. Qu'ainsi l'usage de la puissance apostolique doit être réglé suivant les canons faits par l'esprit de Dieu et consacré par le respect général ; que les règles, les mœurs et les constitutions reçues dans le royaume doivent être maintenues, et les bornes posées par nos pères demeurer inébranlables ; qu'il est même de la grandeur du Saint-Siège apostolique que les lois et coutumes, établies du consentement de ce siège respectable et des églises, subsistent invariablement.

IV. Que, quoique le Pape ait la principale part dans les questions de foi, et que ses décrets regardent toutes les églises et chaque église en particulier, son jugement

n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Eglise intervienne.

« Nous avons arrêté d'envoyer dans toutes les églises de France et aux évêques qui y président par l'autorité du Saint-Esprit ces maximes que nous avons reçues de nos pères, afin que nous disions tous la même chose, que nous soyons tous dans les mêmes sentiments et que nous suivions tous la même doctrine. »

Cette déclaration fut signée par les trente-quatre archevêques et évêques et par les trente-quatre députés ecclésiastiques qui composaient l'assemblée.

Le premier article est décisif et, au fond, il enlève au pouvoir spirituel toute puissance sur le pouvoir temporel; car une puissance sans sanction n'est pas une puissance. Nous voilà loin, comme on le voit, de Grégoire VII.

Les trois autres articles sont relatifs à la puissance papale dans l'Eglise. Au lieu d'affirmer que le pape est seul l'organe définitif et nécessaire des décisions ecclésiastiques, Bossuet et le clergé qui le suit introduisent un vrai régime constitutionnel. Pour Bossuet, c'est l'Eglise qui est infaillible et non le pape, ce qui est bien le régime de la métaphysique constitutionnelle. Le pape a seulement une part prépondérante, sans que rien fixe bien nettement cette part. Bossuet, cet esprit si net et qui saisit si bien l'ensemble des choses, introduit, sous le poids de la situation sociale où il était placé, et pour s'y soumettre sans rompre néanmoins l'unité de l'Eglise, les plus subtiles distinctions. L'infaillibilité du pape n'existe pas; il y a seulement l'indéfectibilité du Saint-Siège, c'est-à-dire que l'ensemble du Saint-Siège est infaillible, quoique les papes puissent être faillibles, même en matière de foi.

Joseph de Maistre, dans le livre premier du « *Pape* » et dans son livre consacré à l'Eglise gallicane, a combattu

et même raillé, avec toutes sortes de respects, ces vues de Bossuet sur l'indéfectibilité du Saint-Siège. C'est le pape abstrait, dit-il, alors qui est infaillible. Mais, ajoute-t-il, si au moyen-âge on admettait la réalité de l'éléphant abstrait, on ne le chargeait pas de nous donner de l'ivoire, tandis qu'ici on veut donner à ce pape abstrait une puissance effective.

En nous plaçant au point de vue dogmatique du catholicisme, comme l'a conçu de Maistre, ce philosophe a raison. La plénitude de l'organisme catholique suppose et l'infaillibilité du pape et la possibilité comme aussi le devoir pour le pouvoir spirituel d'agir sur le pouvoir temporel. Mais de Maistre a tort au point de vue historique, et Bossuet, au fond, ne fait que systématiser une des situations du catholicisme dans la marche nécessaire de son évolution.

Il y a deux choses dans le catholicisme : une doctrine qui poursuit un but extra-terrestre, et le perfectionnement de l'individu pour atteindre ce but. A ce point de vue il est nécessaire que le pape soit infaillible; cela est rationnel comme condition fondamentale de tout organisme collectif; mais il n'est nullement nécessaire que cet organisme ait une puissance sociale. Cette religion, en se répandant, a constitué une puissance spirituelle, non pas en vertu de sa doctrine propre, mais parce que cette doctrine a été un moment universellement acceptée. Elle a eu, dès lors, une puissance sociale. Le maximum de cette double action s'est produit au moyen âge; mais l'évolution historique depuis le xiv[e] siècle a désorganisé le système, a réduit, de plus en plus, l'action sociale du pouvoir spirituel comme la prépondérance intérieure de la papauté. C'est cette situation que Bossuet a formulée et, en la formulant, il lui a donné plus de consistance et de force; et, pour employer le langage de de Maistre, ses critiques, incontestables dans l'ordre abstrait, cessent

de l'être dans l'ordre réel et concret. On ne remonte pas le courant de l'histoire.

Bossuet put voir par lui-même que la subordination du pouvoir spirituel au pouvoir temporel dépassait parfois la limite. En 1702, Bossuet voulut publier une instruction sur la version de Richard Simon, du Nouveau Testament. C'était là un acte naturel et légitime de sa fonction épiscopale; néanmoins, le chancelier de Pontchartrain donna une défense formelle de l'imprimer sans l'approbation d'un docteur en théologie. Profondément blessé d'une telle mesure, Bossuet fit appel à Louis XIV lui-même qui, plus modéré que son chancelier, fit lever l'interdiction.

Avant d'aller plus loin dans l'exposition philosophique de Bossuet, je dois dire quelques mots sur ceux de ses ouvrages qu'Auguste Comte a placés dans la *Bibliothèque positiviste* et sur lesquels nous aurons à revenir dans le courant de notre exposition. Ils sont au nombre de cinq.

Dans la section *Histoire,* Auguste Comte a placé l'*Abrégé de l'Histoire de France,* de Bossuet ; dans la quatrième section *Synthèse* (philosophie, morale et religion), il a mis d'abord l'*Exposition de la doctrine catholique,* ainsi désignée dans l'article suivant : « le *Catéchisme de Montpellier*, précédé de l'*Exposition de la doctrine catholique,* par Bossuet, et suivi des *Commentaires du sermon de Jésus-Christ,* par saint Augustin ». Ensuite vient l'*Histoire des variations protestantes,* par Bossuet. Auguste Comte met ensuite le *Discours sur l'Histoire universelle,* en l'indiquant de la manière suivante : « Le *Discours sur l'Histoire universelle,* par Bossuet, suivi de l'*Esquisse historique,* par Condorcet ».

Le dernier ouvrage de Bossuet, placé par Auguste Comte, dans la *Bibliothèque positiviste,* est indiqué sous

la rubrique suivante : « Le *Traité du Pape,* par de Maistre, précédé de la *Politique sacrée,* par Bossuet ». Nous aurons à parler de ces divers ouvrages, au moins sommairement.

Nous venons de voir comment Bossuet avait accepté, au point de vue essentiellement politique, la situation que l'évolution moderne avait créée pour la papauté dans ses rapports avec le pouvoir temporel et avec l'ensemble de l'Eglise. Mais, au point de vue doctrinal, et en tant que doctrine morale, Bossuet, qui en saisissait admirablement l'ensemble, veillait avec un soin jaloux sur le maintien d'un équilibre qui devenait de plus en plus instable. D'un côté, comme dans la question du quiétisme, il pourvut contre Fénelon au maintien de la véritable doctrine catholique que celui-ci tendait à compromettre gravement. D'un autre côté, il lutta constamment contre les doctrines protestantes luthériennes et calvinistes, en cherchant même à trouver une base raisonnable d'entente. Mais, s'il réussit dans le premier cas, il échoua dans le second, parce que la question n'était pas seulement théorique comme l'aurait été un simple théorème scientifique, elle était aussi politique et sociale ; et la décomposition du catholicisme, à ce point de vue, était aussi irrévocable que la subordination du pouvoir spirituel au pouvoir temporel. Nous allons apprécier sommairement, sous ces deux points de vue, l'action de Bossuet.

La question du quiétisme était, au fond, une question très grave, non seulement au point de vue du dogme catholique, mais aussi comme se liant à des questions fondamentales pour la direction de l'espèce humaine à l'état le plus normal. A ce double point de vue, Bossuet eut complètement raison contre Fénelon et montra sur lui une incontestable supériorité. Bossuet avait une des hautes qualités du philosophe ; l'esprit d'ensemble

qui permet d'apprécier l'harmonie des parties d'un tout. Fénelon, fort bel esprit, avait une grande pointe de chimère que l'esprit sensé et pratique de Louis XIV avait très bien appréciée.

Le catholicisme a toujours poursuivi deux buts. D'un côté, la poursuite d'un état personnel de perfection, dont Dieu est le type éternel ; cet état de perfection nous conduisant finalement à une sorte d'incorporation dans Dieu lui-même pour l'éternité. Mais, d'un autre côté, le catholicisme est une doctrine morale, indirectement sociale, qui nous apprend à vivre sur cette terre et qui, par conséquent, doit satisfaire aux conditions les plus fondamentales d'une telle fonction, et y a satisfait effectivement d'une manière souvent incomparable. Il y a donc, naturellement, dans le catholicisme, deux natures d'esprits : les *contemplatifs* et les *directeurs d'hommes*. Ces deux natures sont le plus souvent dans une harmonie plus ou moins satisfaisante. Il arrive aussi que ces différences s'accentuent ; on a alors de purs contemplateurs ou de véritables politiques. Les seconds sont incontestablement supérieurs aux premiers, même en moralité, car ils ont la moralité réelle, celle qui sert la société.

Le développement exagéré des contemplatifs conduit aux aberrations les plus dangereuses en les poussant à compromettre la fonction morale et sociale des conducteurs d'hommes, au nom d'une prétendue perfection qu'eux-mêmes se bornent à contempler sans la réaliser jamais. Il se produit ainsi des individus, d'une inutilité flagrante et d'une insupportable vanité qui, d'ailleurs, négligent souvent les règles morales les plus élémentaires, préoccupés qu'ils sont constamment d'un but autrement élevé, l'absorption de leur transcendante personne dans la divinité elle-même. Le mysticisme est généralement lié à une « vanitite » chronique et souvent

suraiguë. Le quiétisme est une hérésie qui se rattache à un développement exagéré de la vie contemplative et à la poursuite d'une perfection indéterminée et finalement purement verbale.

La question du quiétisme est donc une question importante, aussi n'est-il pas étonnant que Bossuet ait écrit qu'il y allait de toute la religion ; et c'est avec raison qu'il a pu dire à Fénelon : « Osez-vous nier, selon vos principes que, pour exercer le pur amour que vous nous vantez, il ne faille aimer comme si l'on était sans rédemption, sans Sauveur, sans Christ, et protester hautement que, quand tout cela ne serait pas, et qu'on oublierait encore la Providence, la bonté, la miséricorde de Dieu, on ne l'aimerait ni plus ni moins. Le cardinal Carraccioni, archevêque de Naples, écrivant le 30 janvier 1682 à Innocent XI, lui disait « qu'ils apprenaient à leurs disciples à négliger, sous le prétexte d'une haute contemplation, tous les actes et tous les exercices de piété prescrits ou recommandés par l'Eglise ; à mépriser l'usage des prières vocales, et jusqu'au signe de la croix, à repousser toutes les idées, toutes les images qui les ramenaient à la pensée de Jésus-Christ, et à la méditation de sa passion et de sa mort parce qu'elle les éloignait de Dieu. » Il prévenait enfin le Pape qu'un grand nombre d'écrivains se préparaient en Italie à exercer leur plume pour justifier et recommander ces dangereuses opinions » (1).

L'hérésie était d'autant plus dangereuse que la situation sociale la favorisait. Les âmes ardentes, dominées par les doctrines théologiques du catholicisme, ne trouvant pas dans l'application sociale de celui-ci une suffisante destination, étaient naturellement poussés à s'absorber dans le côté contemplatif et mystique du catholicisme.

(1) Bausset, *Histoire de Bossuet*, t. III, p. 257, Versailles, 1814.

Du reste, à l'état normal positif, ces questions resteront toujours et nécessiteront la surveillance attentive de ceux qui doivent veiller à l'équilibre et au mouvement de l'organisme social. Au point de vue positif, suivant la formule que j'ai introduite, le but de la vie humaine est de vivre pour et par les êtres collectifs : Famille, Patrie, Humanité, en poursuivant, pour une telle destination, un perfectionnement personnel physique, intellectuel et moral. Il y aura toujours des natures qui, plus préoccupées du perfectionnement personnel que de la destination sociale, seront disposées à négliger celle-ci pour ne considérer que celle-là. La question du quiétisme n'est donc que la forme théologique d'un problème éternel, et l'histoire du quiétisme reste importante comme représentant une véritable expérimentation, sous forme théologique, d'une question qui persistera à l'état positif, sous une forme différente, il est vrai, et avec des moyens différents de solution. Cette question est donc digne de l'attention des vrais philosophes.

En nous plaçant au point de vue historique, et relativement au rôle de Bossuet dans cette question, nous devons considérer que sa situation était délicate ; car la vie mystique avait eu dans sainte Thérèse et dans saint François de Sales des représentants éminents dont les idées étaient défendues par des corporations puissantes. Quand on lit sainte Thérèse et saint François de Sales, on voit qu'il y a là en germe toutes les aberrations quiétistes, notamment sur l'état de passivité où arrive l'homme parfait, dont le rôle ne se réduit enfin qu'à recevoir l'action de Dieu sans activité propre. Il est vrai que ni sainte Thérèse ni saint François de Sales n'arrivent aux conclusions absolues des quiétistes proprement dits, et ils combinent avec de telles dispositions toutes les pratiques de l'Eglise sur la prière active, les sacrements, la subordination au pouvoir religieux. Mais

ils n'arrivaient ainsi qu'à un équilibre empirique, sans qu'il leur fût possible, avec leur doctrine absolue, de faire en même temps la part de cette disposition quiétiste, qui est, après tout, l'idéal du paradis, et celle des pratiques effectives cultuelles indispensables sur cette terre. Du reste, Bossuet lui-même n'a pas pu résoudre théoriquement la question. Elle était en effet insoluble et la seule chose qu'ait pu faire l'Eglise a été d'obtenir un équilibre empirique entre les pratiques indispensables de la vie religieuse et la disposition quiétiste ou de passive incorporation en Dieu, qui est bien l'anticipation de l'état final où le chrétien espère atteindre dans l'autre vie.

Nous allons sommairement indiquer les aberrations auxquelles arrivèrent les purs quiétistes, surtout d'Italie et d'Espagne ; ce qui nous fera mieux comprendre à la fois la limite dangereuse où se tenait Fénelon et le sens de haute pratique sacerdotale que sut atteindre Bossuet (1).

L'on peut considérer Molinos, prêtre espagnol, comme offrant le plein développement des aberrations mystiques. Il fut condamné au mois d'août de l'année 1687 par une bulle d'Innocent XI et, vu son repentir, il en fut quitte pour une prison perpétuelle. Nous allons citer quelques-unes des propositions condamnées si justement par la papauté.

1° « Il faut que l'homme anéantisse ses puissances : C'est la voie intérieure ;

2° « Vouloir faire une action, c'est offenser Dieu qui veut être seul agent ;

(1) Ceux qui veulent étudier plus spécialement les questions sans lire les nombreux ouvrages que fit surgir la lutte de Fénelon et de Bossuet peuvent lire l'ouvrage de Bossuet intitulé : *Instruction sur les états d'oraison*, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours : Paris 1797. Il suffit de lire la première édition en un volume.

3° « Le vœu de faire quelque bonne œuvre est un empêchement à la perfection;

4° « L'activité naturelle est une ennemie de la grâce; c'est un obstacle aux opérations de Dieu et à la vraie perfection;

6° « La voie intérieure est celle où l'on ne connaît ni lumière, ni amour, ni résignation. On ne doit pas même connaître Dieu; et c'est ainsi qu'on avance à la perfection;

7° « L'âme ne doit penser ni à la récompense, ni à la punition, ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité », etc.;

12° « Celui qui a donné son libre arbitre à Dieu ne doit plus être en souci d'aucune chose, ni de l'enfer, ni du paradis : il ne doit avoir aucun désir de sa propre perfection, ni des vertus, ni de sa sanctification, ni de son salut, dont il doit perdre l'espérance. »

En vertu de ces principes Molinos repousse et les indulgences et les figures et les prières : « il suffit de rester dans un état de quiétude ».

21° « Il faut dans l'oraison demeurer dans la foi obscure et universelle; en quiétude, et dans l'oubli de toute pensée particulière, même de la distinction des attributs de Dieu et de la Trinité. »

Molinos, poursuivant les conséquences de sa doctrine, arrive à proclamer qu'il n'y a pas lieu de s'occuper des pensées coupables, même obscènes qui surgissent en nous dans cet état de quiétude parfaite, pourvu qu'on ne les entretienne pas volontairement et qu'on les laisse se développer spontanément. Le même Molinos pense que quand ces violences arrivent il vaut mieux laisser agir Satan sans efforts ni adresse, et demeurer dans son néant.

51° « Il y a dans la sainte Ecriture plusieurs exemples de ces violences à des actions extérieures, mauvaises d'elles-mêmes. »

Molinos en vient à nier par cela même la nécessité de la confession.

59. « La voix intérieure n'a aucun rapport à la confession, au confesseur, aux cas de conscience, ni à la théologie, ni à la philosophie. »

Sans aucun doute, Fénelon n'arrivait pas à ces conséquences qu'avait tirées Molinos de ses principes avec une logique inflexible et une âme qui n'était pas pure. Fénelon avait publié en 1697, au mois de janvier, son livre intitulé : *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. Impatiemment attendu par un petit troupeau d'âmes du grand monde préoccupées de perfection, cet ouvrage constituait, en effet, un état moral des plus dangereux en lui-même, et aussi pour le catholicisme, dont il tendait à supprimer les pratiques les plus efficaces pour le perfectionnement humain.

D'un autre côté, cette préoccupation absolue de la contemplation d'un Dieu parfait, aimé d'un amour désintéressé, dissimulait de plus en plus le rôle de Jésus-Christ et l'on arrivait à un simple déisme mystique. On comprend très bien l'ardeur que mit à combattre de pareilles doctrines Bossuet toujours préoccupé de l'équilibre dogmatique et moral du catholicisme, dont l'instabilité était, du reste, mise en évidence par ces aberrations toujours renaissantes.

Je me contenterai de citer quelques-unes des propositions des *Maximes des saints* condamnées par Innocent XII.

« Il y a un état habituel d'amour de Dieu qui est une charité pure et sans aucun mélange de l'intérêt propre, ni la crainte des châtiments ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour : on n'aime plus Dieu ni pour le mérite ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant. Dans l'état de la vie contemplative ou unitive, on perd tout motif intéressé de

crainte ou d'espérance ; et dans cet état de sainte indifférence, on ne veut rien pour soi, mais on veut tout pour Dieu. On ne veut rien pour être parfait ou heureux pour son intérêt ; mais on veut toute perfection et toute béatitude autant qu'il plaît à Dieu de nous faire avoir ces choses par l'impression de sa grâce. »

Je ne continue pas davantage de pareilles citations : on voit que de telles doctrines supprimaient toute l'activité du cœur et de l'esprit pour nous placer dans un état de prétendu amour désintéressé pour Dieu, et dans un état de contemplation béate qui est l'anéantissement même de la vie. La décision du pape Innocent XII, prise sous l'incitation directe de Bossuet, obtint, du reste, l'approbation de Leibnitz, comme elle obtiendra toujours celle des esprits sérieux qui ont réfléchi sur la véritable nature humaine et sur les vraies conditions de sa direction.

Le mélange intime d'égoïsme et d'altruisme est le fond même de notre nature ; et si l'altruisme ou les sentiments purement désintéressés existent, ils ne peuvent jamais être séparés de la participation des motifs purement personnels. En définitive, pour aimer les autres et se dévouer pour eux, il faut d'abord être ; et notre existence, même au point de vue purement organique, suppose une portion d'égoïsme infiniment plus considérable qu'on ne pense, la chose étant purement habituelle. Il faut toujours se méfier de ces prétendus parfaits : l'hypocrisie y est facile, et finalement inévitable. Du reste, suivant la juste expression de Pascal : « L'homme n'est ni ange ni bête ; et qui fait l'ange fait la bête ».

Le spectacle de cette lutte de Fénelon et de Bossuet, outre la difficulté qu'elle nous montre de l'équilibre entre les diverses parties de l'organisation d'un système dogmatique aussi compliqué que le catholicisme, est intéressant à considérer sous un autre point de vue. Ces

luttes devenaient, en effet, de plus en plus indifférentes au public. L'Humanité, préoccupée de science et d'industrie, passait avec une indifférence croissante à côté de ces luttes, qui n'intéressaient plus guère qu'une minorité de plus en plus restreinte de gens appartenant aux classes supérieures, dénuées en France de toute destination sociale vraiment active.

Mais ce n'est pas seulement dans la constitution intérieure du catholicisme que Bossuet poursuivait, avec plus d'ardeur et de capacité que d'efficacité, ses efforts pour maintenir l'équilibre du système. Et c'était l'équilibre et non pas le mouvement. Nous le voyons, en effet, continuer la lutte entreprise dès sa jeunesse pour ramener dans le giron catholique les réformés susceptibles d'être ramenés, du moins théoriquement, à savoir ceux qui n'allaient pas, comme les sociniens, jusqu'à la négation de la divinité de Jésus-Christ. Il faut reconnaître d'abord que Bossuet n'a nullement participé à la révocation de l'édit de Nantes en 1685. Cette mesure, aussi stupide que criminelle, est bien due à Louis XIV, qui reste responsable devant le monde et devant la France.

Elle est caractéristique de la décadence de la dictature royale et de son incapacité croissante à remplir les fonctions qui lui incombaient d'après la situation. Je ne crois pas que Bossuet, cet esprit si pondéré, eût au pouvoir réalisé une telle mesure; mais, s'il ne la provoqua pas, il l'approuva néanmoins, comme on le voit dans l'oraison funèbre du chancelier Letellier. « Voilà, Messieurs, ce que nos pères ont admiré dans les premiers siècles de l'Eglise. Mais nos pères n'avaient pas vu, comme nous, une hérésie invétérée tomber tout à coup, les troupeaux égarés revenir en foule, et nos églises trop étroites pour les recevoir; leurs faux pasteurs les abandonner sans en attendre l'ordre et heureux d'avoir à alléguer leur bannissement pour excuse; tout est calme

dans un si grand mouvement; l'univers étonné de voir dans un événement si nouveau la marque la plus assurée comme le plus bel usage de l'autorité, et le mérite du prince plus reconnu et plus vénéré que son autorité même. Touchés de tant de merveilles, épanchons nos cœurs sur la piété de Louis; poussons jusqu'au ciel nos acclamations, et disons à ce nouveau Constantin, à ce nouveau Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne, ce que les 630 Pères dirent autrefois dans le concile de Chalcédoine : « Vous avez affermi la foi, « vous avez exterminé les hérétiques : c'est le digne ou« vrage de votre règne, c'en est le propre caractère. Par « vous, l'hérésie n'est plus. Dieu seul a pu faire cette mer« veille. Roi du ciel, conservez le roi de la terre : c'est « le vœu de l'Eglise, c'est le vœu des évêques ».

Ces paroles étaient prononcées dans l'église paroissiale de Saint-Gervais, le 5 janvier 1686, moins d'un an après la révocation de l'édit de Nantes. Les événements furent bien loin de donner raison au dithyrambe un peu déclamatoire de Bossuet. Outre que les conséquences en furent désastreuses pour la France au point de vue de notre politique extérieure comme de notre situation intérieure, on peut remarquer qu'à peine cent ans s'étaient écoulés, cette même France proclamait, et cette fois-ci d'une manière irrévocable, l'élimination de Dieu de la vie publique pour le faire rentrer définitivement dans la vie privée. Ce qui rendait d'autant plus coupable la mesure de Louis XIV, c'est que le calvinisme avait perdu toute puissance politique; les protestants n'ayant plus de chef, le plus grand nombre d'entre eux s'était converti au catholicisme.

Du reste, l'avortement de Bossuet pour ramener les protestants au catholicisme fut, au fond, complet. S'il eut en France quelque efficacité, appuyé qu'il était par la politique, il n'eut en Europe, soit en Allemagne, soit

en Angleterre, aucun résultat quelconque. Un tel avortement, après un effort aussi remarquable que celui de Bossuet, prouva bien que la décomposition de l'organisme catholique au XVIe siècle était irrévocable. Le traité de Westphalie, le chef-d'œuvre de la politique ascendante de la royauté, avait, du reste, sanctionné définitivement, malgré les protestations du pape, la décomposition de la République occidentale en deux groupes distincts

Bossuet déployait d'ailleurs autant d'habileté que de sagesse dans sa lutte contre les protestants. Il chercha un terrain de conciliation en faisant toutes les concessions compatibles avec l'organisation du catholicisme et, au point de vue dogmatique, Bossuet réduisit le dogme à sa base la plus essentielle, en le dégageant de toutes les particularités qui pouvaient séparer et éloigner. C'est ce qui ressort du remarquable petit ouvrage intitulé : *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse*, qu'Auguste Comte a si justement placé, comme je l'ai déjà dit, dans la *Bibliothèque positiviste*.

Ce petit ouvrage fut conçu dès 1668, et il fut rédigé pour Turenne dont la conversion était politiquement importante. Le but de ce travail était de servir à la réunion des protestants français : Bossuet lui attribuait une très grande importance. Avant de le publier définitivement, et pour pouvoir consulter, il en fit une édition en douze exemplaires en 1671, dont l'un fut destiné à Turenne, et l'autre à l'archevêque de Paris, M. de Harlay. C'est un in-12 de 174 pages. M. de Bausset, dans son *Histoire de Bossuet*, a conservé les variantes, peu importantes du reste, de l'édition définitive, publiée cette même année 1671, et qui est de 189 pages ; elle est du reste supérieure à l'édition en 12 exemplaires, quoique les différences soient assez insignifiantes. La première édition effective de l'ouvrage fut imprimée à

la fin de décembre 1671. Il y eut un deuxième tirage pendant le même mois ; et c'est ce deuxième tirage qui est l'édition définitive.

Je possède un exemplaire du premier tirage, et j'ai pu voir tous les soins extrêmes qu'apportait Bossuet dans la rédaction de son travail. Dans le premier tirage, en parlant de l'Eglise, il écrit : *Il suffit de reconnaître un chef établi de Dieu;* mais on lui fit remarquer qu'on pouvait croire d'après cela que le pape n'avait qu'une sorte de présidence dans l'Eglise. Dans le second tirage, il ajouta, pour éviter tout malentendu, à ces mots : *un chef établi de Dieu*, ceci : *pour conduire tout le troupeau dans la voie.* On a alors l'édition définitive. Cet ouvrage eut un succès immense : il a été réimprimé un grand nombre de fois. Il reste un modèle d'exposition méthodique, non seulement par sa précision et sa clarté, mais aussi par l'aptitude supérieure de Bossuet à déterminer dans un ensemble de conceptions le point fondamental et décisif et à le dégager de toutes les circonstances accessoires.

On doit sur ce beau travail faire une remarque essentielle, c'est que Bossuet, fidèle à sa métaphysique constitutionnelle, ne prononça pas le nom du pape. C'est toujours du Saint-Siège qu'il s'agit. L'ouvrage conserve nécessairement le caractère polémique ; il s'agit d'exposer les dogmes catholiques soumis à la controverse protestante.

Dans cette grande bataille contre le protestantisme, et surtout le luthérianisme et le calvinisme, qui a occupé une part si considérable dans la vie de Bossuet, figure au premier rang l'*Histoire des variations* qu'Auguste Comte a mise comme je l'ai déjà dit, dans la *bibliothèque positiviste.*

L'ouvrage est un vrai modèle d'exposition. Il se compose de l'*Histoire des variations des Eglises protestantes*

publiée en 1688. Il faut y ajouter les *Avertissements aux protestants* qui ont été publiés successivement par Bossuet. Ces *Avertissements*, qui sont le complément nécessaire de l'*Histoire des variations*, furent provoqués par les réponses que fit Jurieu à l'*Histoire des variations*. Le ministre protestant, en effet, dès 1688, répondit à Bossuet, ce qui donna lieu aux *Avertissements aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des variations*. Ils sont au nombre de six. Les trois premiers parurent en 1689; le quatrième et le cinquième en 1690, et le sixième en 1691.

L'*Histoire des variations* a pour but de raconter comment les luthériens d'abord, les calvinistes ensuite, ayant abandonné l'unité catholique, n'ont pu retrouver un nouvel état d'équilibre malgré leurs efforts pour y arriver. Il signale en même temps comment ces oscillations dogmatiques se lient à des perturbations dans l'ordre des croyances morales, surtout en ce qui regarde l'indissolubilité du lien conjugal. Les *Avertissements* ne font, du reste, que développer et compléter les thèses principales de l'*Histoire des variations*. Dans le quatrième avertissement, Bossuet insiste surtout sur les déviations protestantes quant à la question du mariage. Dans le cinquième, si remarquable, sur lequel nous reviendrons plus tard, il montre les conséquences politiques des doctrines protestantes, soit par des observations historiques tirées de l'histoire d'Angleterre, soit par des considérations dogmatiques sur le principe de la souveraineté populaire. La genèse de ces dogmes révolutionnaires est faite d'une manière très nette et très précise, quoique imparfaite néanmoins, faute d'être placé à un point de vue suffisamment relatif. Il a fort bien montré aux protestants quelles étaient les conséquences morales et politiques de leurs principes. C'était bien comme politique, et c'est intéressant

comme histoire; mais cela devait être inefficace comme résultat. Enfin, dans le sixième *Avertissement*, Bossuet s'élève à un point de vue plus général encore, en montrant les conséquences de la liberté d'examen que les protestants avaient préparée. Il a très bien montré que dès qu'on renonce au principe fondamental catholique d'après lequel on se subordonne à une autorité suprême qui décide en dernier ressort, et qu'on fait appel aux décisions individuelles, on arrive inévitablement à avoir autant de religions, non pas que de paroisses, mais autant qu'il y a de têtes. Et c'est cette conséquence rigoureuse que les Indépendants en Angleterre avaient tirée avec leur décision et leur énergie habituelles. La conséquence de tels principes doit être nécessairement la tolérance, puisque l'on ne peut opprimer ni empêcher qu'au nom d'une autorité indépendante et supérieure aux individus. Dès que l'autorité est purement individuelle, la tolérance réciproque s'impose inévitablement, ce qui conduit bientôt à l'indifférence totale en matière de religion, ou plutôt de théologie. C'était là, en effet, l'évolution naturelle du mouvement de décomposition, comme l'a très bien vu Bossuet, sans apercevoir, à moins de miracle, aucun moyen de l'arrêter. Le mouvement était d'autant plus puissant qu'il était spontanément soutenu par la graduelle prépondérance de l'évolution scientifique qui constituait des habitudes mentales remplaçant les habitudes théologiques.

Si le problème avait été seulement d'ordre purement dogmatique, Bossuet aurait pu espérer un succès qui lui a manqué. A un certain moment même il a pu avoir une certaine espérance de rapprochement, tout au moins avec les luthériens de la Confession d'Augsbourg. Vers 1691, l'évêque de Neustadt commença des tentatives pour trouver une base dogmatique susceptible

d'être acceptée par les luthériens. C'est cette conception que Bossuet avait essayé de réaliser dans son *Exposition de la doctrine catholique*. L'empereur Léopold, voulant favoriser ce projet, accorda à l'évêque de Neustadt, le 20 mars 1691, des pouvoirs très étendus pour traiter avec les luthériens. Les Eglises consistoriales qui parurent les plus favorables furent celles de Hanovre. Molanus, abbé de Lokum, prit la question en main avec une grande activité et fit plusieurs publications sur ce sujet. Mis en rapport avec Bossuet, il s'engagea entre eux une correspondance qui est très intéressante par le large esprit de concession qu'y montre Bossuet sur toutes les questions de discipline, en restant inébranlable sur les questions purement dogmatiques. Mais en 1692 Leibnitz se substitua à l'abbé de Lokum et fit finalement échouer les tentatives qui avaient pu séduire un moment Bossuet. Il est permis de penser, il paraît infiniment probable que la conduite de Leibnitz fut parfaitement voulue et déterminée par des motifs politiques. Leibnitz était très dévoué à la maison de Hanovre ; or, il y avait pour cette maison un danger très grand à ce qu'elle pût être soupçonnée de faiblir sur son dévouement à la cause protestante. Les Anglais, en effet, pour résoudre le problème de combiner la légitimité royale tenant à l'hérédité avec le caractère protestant de cette royauté, avaient jeté les yeux sur les princes de Hanovre qui remplissaient cette double condition. Il aurait été dangereux, dès lors, que le protestantisme de cette maison pût être même soupçonné.

La couronne d'Angleterre était un trop gros morceau pour qu'on la sacrifiât à des questions théologiques. Nous touchons ici au point capital : le problème de reconstituer l'unité religieuse n'était pas, en effet, un simple problème dogmatique, comme Bossuet pouvait le croire, c'était un problème politique et social. Au point

de vue dogmatique Bossuet a fait tout ce qui était possible ; et encore, à cet égard, ce n'est que sur les luthériens qu'il y avait lieu d'espérer une certaine action ; mais, au point de vue politique, au fond prépondérant, la résistance la plus redoutable, et absolument invincible serait venue d'Angleterre, pays qui avait précisément avec Rome le minimum de différences dogmatiques et le maximum de différences politiques. On touche ici du doigt ce qu'avait de vain, comme résultat, la tentative de Bossuet. Quelque intéressante que soit, du reste, l'étude de ces efforts, leur inanité même montre ce qu'avait d'irrévocable le mouvement de décomposition révolutionnaire, qui se caractérise si énergiquement à partir du XIV[e] siècle, et auquel avait participé Bossuet lui-même, en acceptant la subordination du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel, et en n'acceptant pas nettement l'infaillibilité papale qui est la condition nécessaire de l'unité catholique.

Ceci nous conduit à une théorie générale sur le problème de l'unité dogmatique, condition du rapprochement et de l'entente des hommes pour l'existence et le développement de la vie collective. A l'état positif, cette unité repose sur une base objective : l'intelligence commence par se subordonner aux réalités extérieures, et, par suite, on comprend la possibilité d'une entente par la subordination des divers esprits dans la réalité extérieure que les théories doivent reproduire.

Néanmoins, il faut reconnaître que la stabilité des principes dogmatiques nécessite, d'un côté, la notion précise de la subordination de cette unité dogmatique à sa destination sociale et morale, et aussi la subordination à une puissance spirituelle qui en est l'organe. Seulement cette double subordination, qu'on peut appeler subjective, ne porte que sur la stabilité et le degré d'approximation de la doctrine, dont la base objective

reste toujours prépondérante. Dans le catholicisme, au contraire, ces deux éléments de la stabilité dogmatique sont dans une proportion inverse. La base dogmatique du catholicisme est évidemment subjective, car elle repose sur une révélation qu'il faut interpréter et compléter à mesure que l'action sociale de la doctrine s'étend et augmente d'intensité. Il est clair que, dans une telle situation, l'unité dogmatique ne pourra exister qu'en reconnaissant une autorité visible qui décide en dernier ressort, et qu'en convenant de cette infaillibilité papale on aura la stabilité; mais il est clair aussi que, quand les nécessités sociales et morales qui ont fait admettre une certaine unité dogmatique faibliront ou changeront, on passera outre à l'infaillibilité soit de l'Eglise, soit du Pape, et qu'on ne tiendra nul compte des démonstrations par lesquelles on fera voir qu'on renverse ainsi l'unité dogmatique, l'influence de la situation rendant cette unité de moins en moins utile. Ceci explique l'inefficacité finale absolue de toutes les tentatives de Bossuet; ses démonstrations, quelque rigoureuses qu'elles fussent, ne touchaient pas au fond du problème. Bossuet voyait, du reste, très bien comment le mouvement des esprits et le mouvement de la société menaçaient de tous côtés cet équilibre catholique dont il saisissait si bien l'harmonie dogmatique, au maintien de laquelle il avait voué toute son activité. Je ne pense pas qu'il pût se faire illusion sur le résultat final de la marche naturelle des choses : il ne pouvait espérer que sur une intervention surnaturelle. Nous le voyons, en effet, signaler tous les mouvements qui menacent de tous côtés l'unité catholique.

D'un côté, il montre le grave danger des travaux de Richard Simon qui compromettaient l'authenticité des livres saints, base du dogme catholique. D'un autre côté, il signale avec une profonde sagacité le danger des tra-

vaux des jésuites sur les cérémonies de la Chine et sur Confucius; car s'il est vrai qu'une grande civilisation peut exister, avec des principes moraux très élevés, sans la divinité du Christ et son sacrifice pour nous justifier, que deviennent toutes les bases de la foi catholique ? Ce sont ces diverses vues que je vais sommairement apprécier.

Richard Simon, né à Dieppe le 13 mai 1638, est mort en 1713. Prêtre de l'Oratoire, profondément versé dans les langues orientales et doué d'un rare esprit critique, il fit imprimer en 1678 une histoire critique de l'*Ancien Testament*. Bossuet, prévenu par le janséniste Arnaud, eut connaissance de l'ouvrage, en saisit toute la portée et en obtint la suppression du chancelier Letellier; ce qui n'empêcha pas l'ouvrage de paraître en Hollande. Le travail, fort remarquable, soumettait la Bible à une critique véritablement positive, comme on l'aurait fait de tout autre document. A la suite de telles critiques, il devenait difficile de soutenir l'inspiration divine comme source du Pentateuque, etc.

En 1702, Richard Simon (1) avait préparé une nouvelle traduction du Nouveau Testament et avait obtenu toutes les autorisations nécessaires pour la publication ; mais cette traduction n'était pas toujours conforme au texte que l'Eglise et Bossuet lui-même avaient invoqué comme base traditionnelle de leurs décisions. Bossuet mit encore tout en œuvre pour empêcher la publication. Il s'agissait, en effet, de défendre la base même de la tradition catholique. Le concile de Trente, dans sa quatrième session (8 avril 1546) avait décrété quels étaient

(1) Ceux qui veulent avoir une idée plus précise des travaux de Richard Simon liront avec fruit les deux opuscules suivants : *Richard Simon et son histoire critique du Vieux Testament. La critique biblique sous Louis XIV* par A. Bernus, Lausanne, 1869. *Critique et controverse, ou Richard Simon et Bossuet,* par Jacques Denis. Caen, 1870.

les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament qui devaient constituer l'Ecriture sainte, base traditionnelle de toute foi catholique; base unique du protestantisme, et base essentielle aussi du catholicisme qui y joignait les successives décisions de l'Eglise donnant l'interprétation officielle.

Le concile de Trente avait été sans doute obligé de prendre une pareille décision. Tant qu'il ne s'était agi que de questions insolubles, comme le péché originel, l'incarnation, etc., les décisions pouvaient être tenues pour infaillibles; mais ici il s'agissait de questions de fait et susceptibles d'investigation positive, toute analyse critique à cet égard sapait la base du catholicisme. Bossuet le comprit très bien; mais, finalement, comment l'empêcher? L'édifice se lézardait de toutes parts sous l'œil perspicace de Bossuet qui devait, au fond, sentir son impuissance.

Des réflexions analogues s'appliquent aux opinions des jésuites sur les cérémonies chinoises. Ces opinions avaient été condamnées par la Faculté de Paris, le 18 octobre 1700. Au fond, elles conduisaient à admettre que les Chinois, d'une religion si élevée et si grande, avaient possédé comme une trace profonde de la vraie doctrine chrétienne, dans ses conditions morales les plus élevées. Il y a plus, parmi les juges mêmes de Sorbonne qui avaient examiné les travaux du père Lecomte et du père Legobien sur la Chine, il se trouva un docteur qui soutint une thèse analogue sur les anciens Perses. « Il exaltait la pureté de la religion des anciens Perses avec le même enthousiasme que les pères jésuites celle des Chinois. » Bossuet comprit le danger, pour l'équilibre dogmatique du catholicisme, de pareilles conceptions et il les combattit par des raisons, irréfutables sans aucun doute au point de vue catholique, mais qui montraient combien cet équilibre dogmatique était instable parmi

ceux qui restaient sincèrement catholiques, au moins d'intention.

« Ce livre, écrivait Bossuet à Brisacier (1), est fait pour appuyer l'indifférence des religions qui est la folie du siècle où nous vivons. Cet esprit règne en Angleterre et en Hollande très visiblement. Mais par malheur pour les âmes, il ne s'introduit que trop parmi les catholiques. Ce livre autorise ce sentiment, en faisant tous les hommes capables de salut, de quelque religion qu'ils soient. L'auteur fait servir à cette doctrine la volonté générale de Dieu de sauver tous les hommes; d'où il conclut que la religion véritable a pu être dans tous les peuples; et comme cette volonté subsiste toujours, il doit tirer la même conséquence du temps présent, comme il a fait de celui qui a précédé l'Evangile. Une fausse miséricorde et une fausse sagesse inspirent à certains savants l'inclination d'étendre la religion sur plusieurs peuples, autres que celui que Dieu lui-même a choisi. »

Bossuet sent, en effet, très bien que de pareilles doctrines tendent à rendre inutile la rédemption par Jésus-Christ. Et il faut avouer que, si Dieu a voulu sauver tous les hommes, il ne semble pas s'y être pris d'une manière bien rationnelle. La difficulté de la conception du choix d'un peuple unique, pour recevoir une révélation qui s'est ensuite peu répandue, ne peut être résolue que par l'invocation des voies impénétrables de Dieu; procédé mental dont le caractère arbitraire devait devenir frappant. Mais si Bossuet voyait dans le sein même du catholicisme surgir l'influence perturbatrice résultant de cette extension d'une connaissance approfondie de la planète, il ne pouvait méconnaître cette influence, plus décisive encore, chez les esprits émancipés.

Nous le voyons donc encore ici veiller constamment

(1) Voir *Vie de Bossuet* par de Bausset, t. IV, p. 268.

au maintien d'un édifice qui se désorganise spontanément en dehors même des attaques extérieures

Nous allons maintenant apprécier les travaux sociologiques de Bossuet, après avoir examiné ceux par lesquels il a essayé de maintenir un système que l'évolution révolutionnaire commencée au XIVe siècle continuait à détruire avec une activité croissante. Ces travaux sociologiques peuvent être conçus dans leur ensemble d'après les œuvres suivantes qu'Auguste Comte a placées dans la *Bibliothèque positiviste.*

D'abord, le *Discours sur l'histoire universelle* publié pour la première fois en 1689; en second lieu, la *Politique tirée de l'Écriture* publiée en 1709, et enfin le *Cinquième avertissement aux protestants* qui parut en 1710.

Bossuet a vu, sans aucun doute, la corrélation qui lie l'histoire à la politique; mais il n'a conçu cette corrélation que d'une manière insuffisante; ce qui était, du reste, inévitable de son temps. Pour lui, l'histoire fournit à la politique surtout des exemples qui peuvent inspirer et guider notre pratique, outre la banale explication théologique sur Dieu qui punit et instruit les peuples et les grands; mais il n'a pu voir la corrélation fondamentale, celle qui résulte de la conception des lois nécessaires d'évolution, qui fait que toute politique est nécessairement subordonnée à une situation fondamentale, créée par la série des antécédents et qu'une analyse profonde peut seule faire connaître. C'est l'esprit positif seul qui a pu définitivement organiser cette corrélation de la politique à l'histoire.

Condorcet l'avait entrevue; mais il ne put pas resoudre ce difficile problème, le plus grand qu'il ait été donné aux hommes de se poser, la solution a appartenu à Auguste Comte qui a ainsi introduit la prévision dans l'histoire et, par suite, dans la politique.

La théorie théologique de l'histoire et de la politique,

acceptant une intervention arbitraire de Dieu toujours possible, exclut absolument toute prévision scientifique. On le voit nettement dans le cas de Joseph de Maistre, quand il se demande si la dynastie de Bonaparte n'est pas finalement légitime et qu'il ne voit d'autre solution que dans la considération de la durée même de cette dynastie. Le mode de solution ne vaut pas grand'chose; seulement il faut reconnaître qu'il introduit un certain degré de relativité dans l'idée trop absolue de *légitimité*. Mais les problèmes sociologiques sont d'une si grande difficulté qu'il y a eu utilité dans les travaux, même très imparfaits, par lesquels on en a préparé la solution

Analysons sommairement les trois ouvrages qui contiennent les principales méditations sociologiques de Bossuet.

Le *Discours sur l'histoire universelle*, conçu pour l'éducation du Dauphin, avait été terminé en 1679, et parut en 1681 (1). La seconde édition parut en 1692 et la troisième en 1700. Toutes les trois parurent du vivant de l'auteur.

Le *Discours sur l'histoire universelle* est, au fond, un traité de sociologie dynamique, constitué au point de vue catholique, et dont saint Augustin nous avait donné un premier type si remarquable dans la *Cite de Dieu.* C'est le testament sociologique du monothéisme. Apprécions-le dans ses caractères fondamentaux.

L'ouvrage se compose, comme on sait, de trois parties, les *Epoques*, qui donnent une vue d'ensemble sur toute l'histoire depuis l'origine du monde, telle qu'on la concevait, jusqu'à Charlemagne ; la *Suite de la religion*, et enfin, en troisième lieu, l'*Empire*. C'est là une vue d'ensemble sur l'histoire universelle, mais sur l'histoire

(1) *Discours sur l'histoire universelle* à monseigneur le Dauphin pour expliquer la suite de la religion et le changement des empires. Paris, 1681.

universelle judicieusement réduite à la succession des événements qui ont créé ce que nous appelons la civilisation occidentale, où ont contribué les peuples groupés autour de la Méditerranée, auxquels on peut rattacher les Balyloniens, les Perses, les Assyriens, qui ont agi sur eux. On a ainsi une série suffisamment homogène de peuples ayant agi et réagi les uns sur les autres de manière à tendre spontanément vers une destination commune qui, pour Bossuet, est la fondation de la religion chrétienne.

Il y a là, dans cette tentative de philosophie de l'histoire, une restriction très judicieuse et qui a permis à Bossuet de se tenir toujours au point de vue de l'ensemble, ce qui est la chose essentielle, par un procédé qui n'a pu être remplacé finalement que par le Positivisme, Auguste Comte en a donné toute la théorie. Ecoutons-le : « La plus importante de ces restrictions logiques, qui comprend implicitement toutes les autres, consiste à concentrer essentiellement notre analyse scientifique sur une seule série sociale, c'est-à-dire à considérer exclusivement le développement effectif des populations les plus avancées, en écartant, avec une scrupuleuse persévérance, toute vaine et irrationnelle digression sur les divers autres centres de civilisations indépendantes, dont l'évolution, par des causes quelconques, a été jusqu'ici à un état plus imparfait ; à moins que l'examen comparatif de ces séries accessoires ne puisse utilement éclairer le sujet principal, comme je l'ai expliqué en traitant de la méthode sociologique.....

« Sous ce rapport, le génie du grand Bossuet, quoique seulement guidé sans doute par le principe purement littéraire de l'unité de composition, y paraît avoir d'avance senti instinctivement les conditions logiques imposées par la nature du sujet, lorsqu'il a spontanément circonscrit son appréciation historique à l'unique

examen d'une série homogène et continue, et néanmoins justement qualifiée d'universelle; restriction éminemment judicieuse qui lui a été si étrangement reprochée par tant d'esprits anti-philosophiques, et vers laquelle nous ramène aujourd'hui essentiellement l'analyse approfondie de la marche intellectuelle propre à de telles études (1). »

Il faut, ce me semble, ajouter aux considérations de Comte que ce qui a dû influer essentiellement sur Bossuet, c'est le point de vue catholique, d'après lequel l'avénement du christianisme était le but final de toute l'évolution. Il était conduit à considérer tous les peuples dont l'action avait plus ou moins contribué à une telle destination. Il y avait là un principe d'unité sans doute insuffisant; car le vrai principe était l'évolution occidentale, dont le catholicisme n'est qu'un des éléments, du reste, considérable.

Si nous considérons maintenant le *Discours de l'histoire universelle* au point de vue de la méthode, nous verrons que celle-ci est la méthode théologique, et essentiellement de la théologie monothéique. C'est un Dieu qui dirige les événements pour instruire les hommes et les moraliser, d'après des procédés, du reste, impénétrables. Théoriquement, ce sont là sans doute de naïves conceptions, qui fournissent néanmoins un premier procédé général de coordination; mais l'homme, même au début, n'a jamais été fidèle d'une manière absolue à la méthode théologique, et a toujours combiné avec elle la méthode positive, sans laquelle la pratique effective deviendrait impossible. Bossuet l'a parfaitement expliqué. « Les révolutions des empires, dit-il, ont des causes particulières que les princes doivent étudier... » « Car, Monseigneur, ce même Dieu qui a fait

(1) *Cours de Philosophie positive*, t. V. Paris 1841, p. 456.

l'enchaînement de l'univers, et qui, tout-puissant par lui-même, a voulu, pour établir l'ordre, que les parties d'un si grand tout dépendissent les unes des autres ; ce même Dieu a voulu aussi que le cours des choses humaines eût sa suite et ses proportions : je veux dire que les hommes et les nations ont eu des qualités proportionnées à l'élévation à laquelle ils étaient destinés ; et qu'à la réserve de certains coups extraordinaires où il voulait que sa main parût toute seule, il n'est point arrivé de grand changement qui n'ait eu ses causes dans les siècles précédents. »

« Et comme dans toutes les affaires il y a ce qui les prépare, ce qui détermine à les entreprendre, et ce qui les fait réussir : la vraie science de l'histoire est de remarquer dans chaque temps les secrètes dispositions qui ont préparé les grands changements et les conjonctures importantes qui les ont fait arriver. »

Bossuet avait donc ainsi le sentiment profond que la connaissance de la succession des choses crée des situations qui dominent la politique et il comprenait toute l'importance de l'histoire. « Il serait honteux, disait-il, je ne dis pas à un prince, mais à un général, à tout honnête homme d'ignorer le genre humain. » Sans doute la conception d'un Dieu qui intervient arbitrairement à un moment donné est contraire à toute théorie scientifique, mais Bossuet essaie finalement de réduire au minimum, en histoire, cet essai de théologie. Son œuvre ne pouvait donc avoir qu'une valeur transitoire et rapide ; mais elle a eu son utilité.

Du reste, nous voyons combien Bossuet, non seulement était placé au point de vue de l'ensemble, si oublié depuis jusqu'à Auguste Comte, mais qu'il a senti profondément que le problème fondamental en sociologie dynamique consistait dans la succession même des événements, à laquelle se subordonnent toutes les autres con-

ditions. Que l'on compare l'œuvre de Bossuet aux théories de nos littérateurs actuels, soi-disant scientifiques, sur les races, et l'on verra combien l'on a rétrogradé. Avec cette entité métaphysique de la race, on explique tout sans rien expliquer, comme avec la force dormitive de l'opium. Les littérateurs n'ont pas même distingué entre la race au point de vue biologique et ce que j'ai appelé, il y a plus de trente ans, la *race sociologique*, qui est une création de la succession même des événements ; ils ont méconnu cette grande loi, qui domine toute sociologie, que, si les circonstances cosmologiques et biologiques ont, au début, une influence souvent considérable, celle-ci diminue de plus en plus sous l'action graduelle des générations. Cette conception générale se rattache, du reste, à une véritable loi de philosophie première, dont la première base a été donnée par Laplace. Ce grand géomètre a démontré, en effet, que, dans tout système, l'action des forces continues finit graduellement par rendre de plus en plus négligeables les circonstances primitives du mouvement.

Le point de vue catholique a introduit aussi dans la philosophie de l'histoire, d'une manière infiniment imparfaite sans doute, mais réelle, ce point de vue capital et qui tendait à l'élimination de l'absolu. Le christianisme est, en effet, conçu comme un système qui a succédé légitimement à un autre qui avait été aussi précédemment légitime. C'est là une conséquence nécessaire de la notion de développement en sociologie dynamique. Sans doute les explications par lesquelles Bossuet voit dans la loi ancienne des images de la loi nouvelle peuvent faire sourire ; il n'y en a pas moins là le germe d'une idée capitale ; l'imperfection tient à la méthode théologique. D'abord, l'évolution commencée s'arrête et ne présente que deux cas, ce qui est évidemment absurde. En second lieu, la nouvelle loi succède à la première non pas par

une marche successive des choses, mais bien par une intervention de Dieu qui a un caractère absolument arbitraire. Cette conception de la marche successive des événements historiques par Bossuet, quoique sous une forme nécessairement théologique, n'a pas été étrangère, du moins on peut le supposer, à l'éducation logique de Turgot, lorsqu'il tenta, par ses discours en Sorbonne en 1750, la fondation de la sociologie dynamique au point de vue positif par l'introduction de l'idée de progrès.

Si nous nous plaçons à un point de vue plus spécial, on reconnaîtra que, dans la troisième partie, l'analyse de la politique romaine est vraiment très remarquable, et peut être lue encore avec grand fruit. La constitution et l'évolution de ce peuple, que Bossuet admire avec tant de raison, est parfaitement saisie dans ses traits principaux ; et il a tout naturellement indiqué que cette grande conquête romaine devait servir à l'avènement même du christianisme. Pour donner une idée de la manière dont Bossuet s'exprime, dans ses longues phrases où tous les incidents d'une idée se trouvent groupés de manière à former comme un appareil vivant, nous allons citer ce qu'il dit sur la légion romaine comparée à la phalange macédonienne. « Les Romains ont donc trouvé, ou ils ont bientôt appris l'art de diviser les armées en plusieurs bataillons et escadrons, et de former des corps de réserve, dont le mouvement est si propre à pousser ou à soutenir ce qui s'ébranle de part et d'autre. Faites marcher contre des troupes ainsi disposées la phalange macédonienne ; cette grosse et lourde machine sera terrible, à la vérité, à une armée sur laquelle elle tombera de tout son poids ; mais, comme parle Polybe, elle ne peut conserver longtemps sa propriété naturelle, c'est-à-dire, sa solidité et sa consistance, parce qu'il lui faut des lieux propres, et pour ainsi dire faits exprès, et que, faute de les trouver, elle s'embarrasse elle-même, ou plutôt elle

se rompt par son propre mouvement. Joint qu'étant une fois enfoncée, elle ne sait plus se rallier. Au lieu que l'armée romaine, divisée en ses petits corps, profite de tous les lieux et s'y accommode : on l'unit et on la sépare comme on veut ; elle défile aisément et se rassemble sans peine ; elle est propre au détachement, au ralliement, à toutes sortes de conversions et d'évolutions qu'elle fait tout entière ou en partie, selon qu'il est convenable ; enfin elle a plus de mouvements divers, et par conséquent plus d'action et plus de force que la phalange. Concluez donc avec Polybe qu'il fallait que la phalange lui cédât et que la Macédoine fût vaincue ».

Pour compléter l'exposition des conceptions sociologiques de Bossuet, il nous faut exposer quelques vues générales sur sa *Politique* (1).

Comme dans le *Discours de l'histoire universelle*, Bossuet y emploie nécessairement le mélange de la méthode théologique et de la méthode positive. L'ouvrage se rapporte au fond à la sociologie statique. Le livre premier est relatif aux principes de la société parmi les hommes. Par une conception singulière au point de vue positif, Bossuet part de la notion du genre humain comme point de départ de la formation de toutes les nations, résultées par décomposition d'une sorte de société générale établie par Dieu parmi les hommes, au début même de l'histoire. Cette conception est sans doute une hypothèse absolument contraire aux réalités constatées : la constitution du genre humain est l'aboutissant des conditions sociales, mais nullement son point de départ. Néanmoins, cette conception, quoique irrationelle, n'en correspond pas moins à un progrès considérable, dû au monothéisme chrétien. C'est à celui-ci, en effet, qu'est

(1) *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, à monseigneur le Dauphin, ouvrage posthume de messire Jacques-Benigne Bossuet, etc., à Paris, 1709, in-4° de 614 pages.

due la conception du genre humain et de l'Humanité ou de l'ensemble des hommes formant ou devant former une société générale. L'antiquité a pu avoir, et a eu, en effet, la conception de points fondamentaux par lesquels tous les hommes se ressemblent; mais elle n'a pas eu ni pu avoir la conception de tous les hommes formant un être collectif. C'est au christianisme qu'est dû ce grand et immense progrès par sa conception d'une religion universelle ralliant tous les hommes entre eux, de manière à former une société religieuse, permettant l'existence des nationalités distinctes. Bossuet a ajouté un perfectionnement considérable à cette vue en constatant que l'unité de siège est une condition de l'unité sociologique. « La terre qu'on habite ensemble sert de lien entre tous les hommes, et forme l'unité des nations (1). Ainsi la société humaine demande qu'on aime la terre où l'on habite ensemble ; on la regarde comme une mère et une nourrice commune ; on s'y attache, et cela unit. C'est ce que les Latins appellent *caritas patriæ soli*, l'amour de la patrie, et ils la regardent comme un lien entre les hommes.

« Les hommes, en effet, se sentent liés par quelque chose de fort lorsqu'ils songent que la même terre qui les a portés et nourris étant vivants les recevra en son sein lorsqu'ils seront morts ».

Sans doute, il se joint à ces considérations d'ordre moral des conditions d'ordre sociologique. La possession commune d'une même portion de la terre est la condition nécessaire de la transmission des résultats du travail de chaque génération à celle qui lui succède.

Dans cette œuvre si remarquable de Bossuet, les titres des chapitres et des articles sont souvent très supérieurs aux développements qu'il en donne, parce que dans ces

(1) Livre premier, article II, proposition troisième.

développements il y a un mélange trop intime de raisons théologiques et de raisons positives ; les premières voilant et absorbant souvent les secondes, outre le caractère trop arbitraire des premières. Aussi l'article Ier du livre Ier porte pour titre : « L'homme est fait pour vivre en société ». Et l'article III a pour titre : « Pour former les nations et unir les peuples il a fallu établir un gouvernement », et il développe cette idée dans une suite de propositions dont l'énoncé est des plus remarquable. J'en cite quelques-unes : Ve proposition : « Par le gouvernement chaque particulier devient plus fort ». Proposition VI : « Le gouvernement se perpétue et rend les Etats immortels ». Dans la troisième proposition : « C'est par la seule autorité du gouverne- t que l'union est établie parmi les hommes ». L'article V contient une seule proposition « Le partage des biens entre les hommes et la division des hommes mêmes en peuples et en nations ne doit point altérer la société générale du genre humain ». L'article VI a pour titre : « De l'amour de la patrie ». Première proposition : « Il faut être bon citoyen et sacrifier à sa patrie dans le besoin tout ce qu'on a, et sa propre vie. Où il est parlé de la guerre ».

Toutes les propositions que je viens de citer sont tirées du livre Ier qui est relatif aux principes de la société parmi les hommes et qui contient une vraie théorie de sociologie pratique. Je conseille à ceux qui veulent avoir une idée véritable du livre de la *Politique* à réduire d'abord leurs lectures attentives à celle des titres, des chapitres et des articles où est donnée toute la structure positive de ce travail, et de subordonner à cette première lecture celle des développements, où les exemples théologiques jouent un grand rôle. Par ce procédé, on tirera les meilleurs fruits de la lecture de ce travail en y dégageant les formules positives des explications théologiques

et des exemples, souvent bien choisis, mais aussi souvent arbitraires, tirés de l'Ecriture sainte.

L'ouvrage est composé de dix livres, dont le premier seul, consacré à la théorie générale de la société, a une très grande valeur. Les neuf autres constituent, au fond, une théorie qui est comme l'idéalisation de la monarchie de Louis XIV, où Bossuet a construit comme le type idéal d'un phénomène au fond très passager. Bossuet constituait cette théorie de la monarchie au moment même où celle-ci, devenue rétrograde, se trouvait de plus en plus en désharmonie avec les nécessités de la situation. Moins de cent ans après l'œuvre de Bossuet, la République était proclamée en France, au fond, d'une manière définitive, malgré la rétrogradation de Bonaparte, accompagnée d'une tentative grotesque d'appareil monarchique qui, pour tous, représentait la comédie du *Bourgeois gentilhomme*. La Convention nationale donnait pour sanction à sa proclamation de la République, comme l'avait fait l'Angleterre, la condamnation à mort du dernier roi. Cette profonde désharmonie entre la théorie et la pratique montre ce qu'avait de purement transitoire la systématisation de Bossuet. Dans ce cas, comme dans tant d'autres, Bossuet n'a systématisé qu'un moment de l'histoire quand il faisait surgir de ses conceptions des vues positives aussi générales que solides.

On peut remarquer que la situation même de Bossuet devait, outre sa théologie, rendre insuffisante et précaire, sa théorie de l'histoire. Il avait accepté la subordination du pouvoir spirituel au pouvoir temporel, puisqu'il enlevait au premier toute action politique et sociale pour le réduire à une simple action morale. D'un autre côté, vrai gallican, il avait méconnu la nécessité de la prépondérance complète de la papauté; par conséquent, il ne pouvait rien comprendre véritablement au moyen âge, puisqu'il méconnaissait les caractères prin-

cipaux de l'élément spirituel de cette grande époque. Enfin, royaliste profond et sincère, il ne pouvait comprendre la féodalité que la royauté avait détruite. Cette situation explique l'absolue insuffisance des vues de Bossuet sur l'époque caractéristique du moyen âge.

Pour terminer l'appréciation des conceptions sociologiques de Bossuet, il nous faut parler enfin du Ve avertissement, dans lequel il a exposé avec tant de force ses conceptions sur la métaphysique révolutionnaire, destinée, comme il le pressentait lui-même, à jouer un rôle si formidable, après avoir présidé aux révolutions de la Hollande et de l'Angleterre. Dans ce V^e^ avertissement, très remarquable, Bossuet expose l'avènement de la doctrine révolutionnaire, au moins dans les deux bases principales : la théorie des pactes ou contrats comme base de la société, et celle de la souveraineté du peuple.

Auguste Comte a seul donné la conception complète et la théorie positive de cette doctrine, en y joignant le principe de l'égalité et celui de la liberté indéfinie d'examen. Bossuet expose d'abord l'origine historique de la doctrine révolutionnaire; puis il en fait, avec beaucoup de force, la critique, d'après des considérations purement politiques, où les raisons théologiques interviennent très peu: à peu près juste au degré nécessaire pour répondre au ministre Jurieu, qui les emploie en invoquant l'histoire du peuple de Dieu et l'Evangile. Il est certain que la doctrine révolutionnaire, surtout le principe de la souveraineté du peuple, résulte des luttes produites par la décomposition spontanée de l'organisme catholique du moyen âge. Ces dogmes révolutionnaires ne sont rien autre chose, au fond, que la formulation abstraite d'une situation politique et sociale donnée, qu'ils ont servi ensuite à développer et à consolider. Et c'est cette corrélation du principe à une situation qui a

fait leur force inébranlable et qui a rendu toutes les objections de Bossuet réellement inefficaces. La situation de Jurieu était difficile et contradictoire, et Bossuet en profite habilement dans sa *Politique*. Jurieu voulait bien admettre la souveraineté du peuple jusqu'au degré nécessaire pour sanctionner la révolution que Guillaume III venait d'accomplir en Angleterre; mais la prudence l'obligeait de ne pas aller jusqu'à Cromwell. Bossuet le lui opposa énergiquement. Il avait raison, car la souveraineté du peuple doit aller jusqu'au pouvoir de juger les rois et de les tuer, comme fit l'Angleterre à Charles Ier; c'est ce que le grand Cromwell pratiqua énergiquement et ce que Milton défendit vigoureusement dans sa *Defensio*, ouvrage bien remarquable que la municipalité de Valence fit publier au commencement de la Révolution, et que la Convention appliqua le 21 janvier 1793. La Révolution anglaise, la grande, bien entendu, ou la vraie, a eu, soit dit en passant, plus d'influence qu'on ne croit sur l'opinion publique en France. Le Parlement de Paris en condamna les principes, ce qui prouve qu'ils avaient influé : les insurgés de Bordeaux entrèrent en relation avec Cromwell. La solennité calme du règne de Louis XIV l'a trop caché aux observateurs inattentifs, et le xviie siècle est moins séparé qu'on ne le croit du xviiie siècle, quand on fait abstraction de Versailles, où la royauté décadente s'était réfugiée dans les bois avec la noblesse subordonnée.

Quoi qu'il en soit, la génération historique des dogmes révolutionnaires faite par Bossuet est forte et vraie. Comme il l'a dit, le Cromwellisme en est une légitime conséquence.

Bossuet examine ensuite, au point de vue positif, le principe des pactes et le principe de la souveraineté du peuple. Il combat par des raisons péremptoires la conception d'après laquelle toute société repose sur un

pacte entre les sujets et un souverain, et il fait voir que, contraire à la réalité effective, cette conception est, au fond, contradictoire; car, pour que ce prétendu pacte pût avoir lieu, il faudrait que la société existât déjà. Il appliqua une discussion analogue des plus remarquables au principe de la souveraineté du peuple. Outre que l'histoire tout entière dépose contre une telle doctrine, ce qui est bien déjà quelque chose, elle conduit, appliquée d'une manière rigoureuse, à des conséquences d'instabilité vraiment redoutables. En voici une application que je crois caractéristique : « Si les provinces ne conviennent pas de la forme du gouvernement, chaque province s'en fera une comme elle voudra. Il n'est pas de droit naturel que toute l'Angleterre fasse un même corps. L'Ecosse dans la même île fait bien un royaume à part. L'Angleterre a été autrefois partagée entre cinq ou six rois. Si on a pu en faire plusieurs monarchies, on en pourrait faire aussi bien plusieurs républiques si le parti qui l'entreprendrait était le plus fort : le peuple, qui est le vrai souverain l'aurait voulu. »

La démonstration de Bossuet reste inébranlable, et cependant cette démonstration positive reste insuffisante et inefficace, car elle ne tient nullement compte de la nécessité absolue de la doctrine métaphysique comme mode de formulation passager et indispensable des nécessités sociales. En fait, toute société a toujours cherché ou organisé des limites aux inconvénients de l'exercice de la souveraineté, et, dans toute société, il s'est produit des révolutions et des chocs violents qui ont été la manifestation d'un état social en lutte contre des abus plus ou moins considérables.

L'esprit positif n'était ni assez développé ni assez répandu pour qu'il fût possible d'organiser scientifiquement les transformations, indispensables à un mo-

ment donné dans tout état social. Il a bien fallu pour cela employer ou des conceptions théologiques ou des conceptions métaphysiques, parmi lesquelles le principe de la souveraineté du peuple a joué un rôle des plus considérables. Mais, du temps de Bossuet, le véritable esprit humain n'était nullement à une telle hauteur, qui n'a été atteinte que de nos jours par la création, due à Auguste Comte, de la sociologie positive. Aussi les doctrines combattues par Bossuet ont été formulées de nouveau avec une rare éloquence par J.-J. Rousseau, deux générations au plus après Bossuet; elles ont servi à coordonner les grands efforts de la Révolution française, qui ont abouti à l'élimination définitive de la royauté. Ceux qui reprennent simplement les arguments de Bossuet contre la souveraineté du peuple et le suffrage universel présentent ce même phénomène d'une absolue impuissance à expliquer le rôle et la prépondérance décisive de pareilles doctrines. On ne détruit que ce qu'on remplace, et les dogmes qui paraissent logiquement si absurdes n'en persisteront pas moins jusqu'à ce qu'on leur ait substitué des principes positifs, qui remplissent leurs destinations sans avoir leurs inconvénients. L'esprit vraiment positif de Bossuet apparaît nettement quand il défend contre Jurieu et la guerre, et même l'esclavage qui en est une conséquence nécessaire. « De condamner cet état », dit Bossuet, « ce serait entrer dans ces sentiments que M. Jurieu appelle outrés, c'est-à-dire, dans les sentiments de ceux qui trouvent toute guerre injuste; ce serait non seulement condamner le droit des gens, où la servitude est admise, comme il paraît par toutes les lois, mais ce serait condamner le Saint Esprit, qui ordonne aux esclaves, par la bouche de saint Paul, de demeurer en leur état, et n'oblige point leur maître à les affranchir. » Bossuet a historiquement raison, sans aucun doute,

mais que devient alors la fameuse théorie d'après laquelle ce serait le christianisme qui aurait aboli l'esclavage en Occident? Aboli par l'évolution catholico-féodale, l'esclavage, par une rétrogradation monstrueuse, a été rétabli sans que le christianisme, sous aucune de ses formes, lui ait opposé une résistance quelconque. Dans ses observations d'une réalité si forte, Bossuet manque cependant de l'esprit relatif qui fait varier suivant les époques la légitimité des diverses institutions sociales. C'est la philosophie du XVIII[e] siècle qui, à partir de Montesquieu (1748), a produit le mouvement de destruction de l'esclavage, et c'est la métaphysique révolutionnaire du XVIII[e] siècle qui a proclamé ce grand principe d'une situation où l'esclavage n'existerait plus, quelque légitime qu'ait pu être son existence primitive.

Si maintenant nous voulons résumer cette longue appréciation de Bossuet, nous devons la considérer sous trois aspects successifs.

Comme *évêque*, membre du sacerdoce catholique, Bossuet a accepté les deux résultats les plus fondamentaux de la révolution commencée au XIV[e] siècle. D'un côté, il a accepté la subordination du pouvoir spirituel au pouvoir temporel au point de vue politique et social, en ne maintenant l'indépendance spirituelle que dans l'ordre purement moral, considéré comme ayant pour destination finale la conquête du salut éternel.

En second lieu, il a au fond accepté la nationalisation du clergé en réduisant la prépondérance papale à son minimum, en refusant même au pape l'infaillibilité proprement dite, pour la donner à l'Eglise; et dans cette métaphysique constitutionnelle, Bossuet, cet esprit si net, mais dominé par une situation irrésistible, combine avec cette infaillibilité de l'Eglise une certaine infaillibilité du saint-siège sous le nom d'*indéfectibilité*.

Le pape n'est plus que le président d'une aristocratie épiscopale et un président constitutionnel. La critique de Joseph de Maistre reste irrésistible quand on se place au point de vue de la prépondérance catholique, telle que l'a réalisée le moyen âge dans une situation puissante mais passagère. Au fond, Bossuet sanctionne la révolution occidentale dans ses résultats essentiels, et il a été suivi par tout le clergé français.

Comme *philosophe* Bossuet a eu un profond sentiment historique et sociologique, comme le prouvent ses deux œuvres : le *Discours sur l'histoire universelle* et la *Politique tirée de l'Ecriture,* ouvrages auxquels il faut joindre le *Ve Avertissement aux protestants.* Il a utilisé la doctrine théologique sous sa forme monothéique, ce qui lui a donné une vue d'ensemble qui est la condition fondamentale de toute sociologie. Il y a joint des aperçus politiques d'une grande portée; mais son œuvre est restée nécessairement très imparfaite. D'abord, son emploi de l'artifice théologique pour expliquer les faits historiques finit par prendre un caractère illusoire et presque naïf. En second lieu, il a complètement méconnu le moyen âge au point de vue théorique, comme il l'a méconnu au point de vue catholique et comme évêque. Ses conceptions philosophiques et historiques étaient donc à cet égard connexes de ses conceptions épiscopales.

Enfin, si nous le considérons comme *intelligence,* nous le voyons doué de cet esprit d'ensemble et de cette profondeur de force abstraite qui, dans chaque doctrine comme dans chaque situation, sait déterminer les éléments fondamentaux et essentiels. En outre, il les formule avec une beauté d'expression vraiment remarquable. Il est, comme le grand Buffon, un exemple frappant qu'une haute valeur philosophique peut se combiner avec les plus puissantes aptitudes esthétiques.

Diderot nous en offre aussi un exemple immortel.

Mais, en définitive, l'œuvre de Bossuet ne pouvait être que passagère. Il marque avec force un moment de l'histoire dans cette évolution qui conduisait rapidement et inévitablement à l'avènement du Positivisme. Au moment où il écrivait et où tous ses efforts comme évêque le poussaient à rétablir ou à maintenir l'équilibre d'un système désormais condamné, le véritable XVIII[e] siècle était déjà né, et la révolution s'avançait pour proclamer l'irrésistible nécessité d'un régime nouveau.

II. — *Bourdaloue* (La prédication chrétienne)

Nous allons maintenant étudier d'une manière générale la prédication chrétienne, proprement dite, dans son type le plus éminent comme le plus systématique, qui est Bourdaloue. La théorie dogmatique de la prédication nous permettra de mieux apprécier le rôle de la prédication chrétienne dans l'évolution de l'humanité. Mais, auparavant, donnons, suivant notre usage, quelques notions biographiques sur Bourdaloue.

Louis Bourdaloue est né à Bourges, le 20 août 1632; il est mort à Paris, à la maison professe des jésuites, qu'on nommait au XVII[e] siècle les Grands Jésuites (c'est actuellement le collège Charlemagne), le 13 mai 1704, dans sa soixante-douzième année, et peu de jours après Bossuet. Sa famille était de bourgeoisie très honorable et chrétienne. Son père, Etienne Bourdaloue, très recommandable, avait eu même quelque velléité d'entrer dans l'état ecclésiastique. Il avait, dit un des historiens de Bourdaloue, une grâce particulière à parler en public. Il entra, dès l'âge de 15 ans, dans la compagnie de Jésus, et il en suivit pendant 18 ans, c'est-à-dire de

1647 à 1665, toute la discipline ; il fut voué à l'enseignement ; finalement il se décida pour la prédication, et remplit à cet égard une carrière éclatante. Il exerça d'abord la prédication en province, et il s'y fit très honorablement connaître. Ses supérieurs l'appelèrent enfin à Paris et il y prêcha en premier lieu dans l'église de la maison professe des jésuites, qui est actuellement l'église Saint-Paul, adjacente au collège Charlemagne. Il fut enfin appelé à la Cour et prêcha plusieurs Avents et le Carême, devant Louis XIV. Il devint le prédicateur prépondérant, universellement apprécié et estimé. Quoique la prédication fût sa fonction essentielle et habituelle, il combina avec elle la direction des âmes. Cette opération très délicate lui fournit certainement des notions précises et positives sur la théorie de la nature humaine, dans les limites assez étendues, quoique insuffisantes, que comporte la théorie catholique. Il y apporta, comme dans sa prédication, ces qualités de justesse et de mesure, qui sont chez lui si caractéristiques. Il mourut dans cette même maison professe des jésuites, où s'était accomplie toute sa carrière sociale et morale, et il y repose. Sur le pilier auquel est adossée la chaire, et qui est du côté gauche de l'église, tout près du chœur, l'on a, sur une plaque, gravé ces mots : « *Hic jacet Bourdaloue* 1632-1704. » Cette plaque y fut posée en 1842.

L'église Saint-Paul rappelle sans doute le souvenir de Bourdaloue, et, à cet égard, les positivistes devaient s'en occuper pour l'organisation des pélerinages historiques ; mais elle se lie aussi au souvenir d'Auguste Comte. A ce double titre, je dois donner quelques détails plus étendus.

Ce fut en 1580 que fut donné aux jésuites le terrain où ils bâtirent leur maison professe, actuellement collège Charlemagne. En 1619, Louis XIII leur donna le

terrain nécessaire pour y bâtir l'église actuelle de Saint-Paul. Louis XIII posa lui-même la première pierre en 1627. Elle fut bâtie par deux jésuites : le père François Derran et le frère Martel Ange. Elle fut achevée en 1641 ; et la première messe y fut célébrée, le 9 mai 1641, par le cardinal de Richelieu, en présence de Louis XIII et d'Anne d'Autriche. Le cœur de Louis XIV fut déposé dans cette église, et le grand Condé y a été enterré. Huet, évêque d'Avranches, y repose contre le pilier parallèle à celui de Bourdaloue (1).

Auguste Comte s'arrêtait toutes les semaines dans l'église Saint-Paul, quand il allait de chez lui, 10, rue Monsieur-le-Prince, à pied, les samedis, à la tombe de Mme de Vaux, au Père-Lachaise.

Voici ce que dit Auguste Comte dans son testament (2) : « Le samedi 1er mai 1847, dans une sainte visite au « cimetière de l'Est, je fis spécialement connaître à « M. Laffitte le lieu précis de ma sépulture, au centre « d'une petite vallée adjacente à la tombe d'Elisa Mer- « cœur. C'est là que les positivistes, d'abord réunis à « mon domicile, devront me conduire, sous la ban- « nière sacrée de la Religion Universelle, si, comme je « l'espère, le gouvernement leur permet cette manifes- « tation d'un emblème de paix et d'ordre. J'invite ce « cortège à s'arrêter devant l'église Saint-Paul (rue « Saint-Antoine), où, depuis la fin de novembre 1854, « je vais, chaque samedi, jour de mes visites hebdoma- « daires à Mme de Vaux, prier dans la chapelle conti- « guë à celle du Baptême. Mon cœur institua cette pra- « tique en commémoration de l'incomparable cérémonie

(1) Voir Piganiol de La Force, Tome IV, à partir de la page 369. Paris 1742.

(2) *Testament d'Auguste Comte* suivi des documents qui s'y rapportent, publié par ses exécuteurs testamentaires. Paris 10, rue Monsieur-le-Prince, Septembre 1884. Un volume. Page 10-11.

« accomplie en ce lieu, le jeudi 28 août 1845, d'où j'ai « toujours daté mon mariage spirituel avec mon angé- « lique collègue, quand nous y fûmes parrain et mar- « raine de son neveu. Bientôt mon esprit sanctionna « cet usage, auquel j'ai déjà dû d'heureuses inspira- « tions, en me disposant à mieux sentir les relations « normales entre le catholicisme et le positivisme. Une « telle explication doit ici prévenir toute méprise envers « la manifestation que je viens de demander ; elle spé- « cifiera mon respect général pour les lieux de médita- « tion que la libéralité catholique tient toujours ouverts « aux âmes avides de culture morale. Si l'on interdisait « cette courte station, il suffirait d'incliner respectueu- « sement la bannière positive en faisant notre signe « religieux, quand le cortège passera devant le temple « du vrai fondateur du catholicisme. »

Après ces détails historiques, nous devons aborder enfin la théorie dogmatique de la *prédication*. L'organisation systématique de la prédication suppose que l'on a accompli, dans l'organisme social, le progrès caractéristique de la division de l'appareil gouvernemental en pouvoir spirituel et pouvoir temporel ; le premier ayant pour base fondamentale la persuasion et l'action de l'opinion publique ; et le second ayant pour sanction définitive la force ; le premier enseigne et persuade ; le second commande. Cette division capitale, désormais familière à tous ceux, si peu nombreux encore, qui s'occupent de hautes spéculations sociologiques, sera la vraie caractéristique de l'état normal de notre espèce et présidera à sa constitution définitive. L'état préliminaire est, au contraire, caractérisé par la confusion des deux pouvoirs entre les mains du pouvoir temporel, essentiellement militaire. L'état transitoire avait, au moyen âge, offert une tentative profonde, mais prématurée et ayant finalement avorté, de cette grande division, au

fond incompatible avec le véritable état théologique, qui ne l'a réalisée que très imparfaitement et très passagèrement, dans un équilibre instable et empirique, qui n'a duré que quelques siècles, le XIe, le XIIe et le XIIIe.

La fonction fondamentale du pouvoir spirituel consiste dans l'enseignement, par lequel il transmet, aux deux sexes et à toutes les classes, les principaux capitaux intellectuels accumulés par la série des prédécesseurs, et lentement et graduellement augmentés. Dans cet enseignement, on communique finalement au public les grandes formules fondamentales que la science a construites pour l'entente des hommes entre eux, et au moyen desquelles la pratique réalise cette entente, pour le service de la Famille, de la Patrie et de l'Humanité.

Mais quand le pouvoir spirituel, par son enseignement, est parvenu à ce grand résultat, son intervention continue à être nécessaire pendant tout le cours de la vie active. L'intervention du pouvoir spirituel, devenue intermittente, s'accomplit par l'écrit ou la parole. L'action orale constitue la *prédication* proprement dite. Pour les positivistes, elle est dirigée par le calendrier concret, qui donne la classification de tous les grands types du passé, et par le calendrier abstrait, qui contient la coordination systématique de tous les aspects propres à la vie normale de notre espèce. Auguste Comte a, dans le IVe volume de son *Système de politique positive*, donné de celui-ci une ébauche générale. On y voit appréciés d'abord les liens fondamentaux qui constituent la vie de l'être collectif dont dépend l'existence personnelle de chacun de nous ; puis les phases préparatoires de la vie normale de l'être collectif, fétichisme, polythéisme et monothéisme; puis les fonctions normales constituant les diverses providences dont nous subissons l'action : la providence morale ou la femme, la providence intellectuelle ou le sacerdoce, la providence matérielle ou le patriciat et,

enfin, la providence générale ou le prolétariat. On voit, d'après cela, l'immense champ systématique de la prédication positiviste régulièrement accomplie.

Mais, outre cette prédication générale, le sacerdoce doit nécessairement intervenir d'une manière intermittente, pour juger et apprécier les événements contemporains, diriger l'opinion publique, l'éclairer et la combattre au besoin. Ces prédications intermittentes seront de plusieurs natures, suivant qu'elles se rapporteront aux hommes ou aux événements. Dans le premier cas, il faudra apprécier convenablement les morts, en préservant le public des entraînements exagérés de haine comme de sympathie et en appréciant d'une manière systématique les services rendus dans l'ordre intellectuel, moral ou matériel par ceux qui viennent de disparaître; car le positivisme, dans sa puissante coordination scientifique, embrasse tous les aspects de la vie réelle, considérés en eux-mêmes comme dans leur corrélation naturelle. Mais, il y a plus, le sacerdoce, sans intervenir inconsidérément dans le courant journalier des affaires sociales, dont la direction appartient au pouvoir temporel et l'appréciation à l'opinion publique proprement dite, peut et même doit intervenir dans les circonstances graves, qu'il faudra déterminer avec modération et sagesse, de manière à ne pas contrarier inconsidérément l'action légitime de la puissance pratique. Cette intervention se fera sentir surtout dans les grandes opérations collectives et essentiellement dans celles qui exigent le concours de nations distinctes.

Tel est le vaste champ où doit s'exercer la prédication à l'état normal, au nom d'une doctrine universellement acceptée, qui permettra au public d'apprécier les prédicateurs eux-mêmes. D'après cette vue d'ensemble, on pourra mieux juger jusqu'à quel degré le catholicisme a pu réaliser un tel idéal, suivant la nature de sa doc-

trine fondamentale et les circonstances sociales successives au milieu desquelles elle a agi sous la direction de son sacerdoce.

Le catholicisme, surgi spontanément et librement dans le monde romain en dehors de l'organisation officielle, a fait naître d'abord la prédication pour organiser sa propagation normale. Elle apparaît en premier lieu, sous une forme essentiellement privée et se rapporte soit au dogme, soit à la morale. Cette période dure essentiellement pendant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne ; c'est aussi pendant cette période que l'avènement graduel du sacerdoce détermine les conditions de la prédication, en fixant le dogme que l'on enseigne et que l'on applique et en déterminant le caractère et les conditions de compétence de ceux qui doivent normalement prêcher. Quand, à partir de Constantin, le catholicisme devint une puissance publique et un élément normal de l'organisme social, la prédication prit aussi un caractère public. Mais ce caractère public fut, non pas essentiellement politique, mais moral et n'agit sur la politique qu'indirectement, par les conseils, les exhortations morales que le pouvoir spirituel adressait publiquement au pouvoir temporel : saint Jean Chrysostome nous en fournit un type remarquable. On y voit manifestement la portée et aussi les dangers du caractère absolu de la doctrine catholique, qui prend souvent le cachet révolutionnaire.

Enfin, au moyen-âge la prédication acquiert, quoique passagèrement, toute sa plénitude, dans la période du plein ascendant du catholicisme. Saint Bernard nous en offre le type incomparable ; intervenant directement dans une grande opération collective de l'Occident, une croisade, il contribue à sa réalisation. Grégoire VII avait, avant lui, fait intervenir la prédication dans des luttes sociales et politiques.

Il nous faut suivre maintenant l'évolution de la prédication dans la période de décadence du régime catholique, à partir du XIVe siècle, pour placer finalement Bourdaloue dans sa vraie position sociologique ; ce qui n'a jamais été fait jusqu'ici et ne pouvait l'être avant l'avènement du positivisme.

L'ère révolutionnaire présente, comme nous l'avons déjà dit, une première phase de décomposition, comprenant le XIVe et le XVe siècle. A partir de 1378, l'effort de la papauté pour revenir à Rome et échapper à la domination trop directe de la France s'exerçant à Avignon donna lieu au grand schisme. Ce mouvement révolutionnaire provoqua un effort de la société religieuse pour revenir à l'unité catholique; et c'est ici qu'on aperçoit l'insuffisance des théories absolues de de Maistre, dans les quelles il ne sait pas tenir compte des nécessités passagères de la révolution. Car, en présence de deux papes, il était évidemment indispensable que la société religieuse, par un concile, tentât un effort pour revenir à un pape unique. Quoi qu'il en soit, l'Université de Paris joua dans cette lutte un grand rôle qui contribua, avec d'autres causes, à donner à l'Eglise gallicane quelques-uns de ses caractères. Les hommes les plus éminents de l'Université intervinrent et la prédication prit alors une importance capitale dans ces luttes révolutionnaires. On s'adressa directement à la population, on la fit intervenir dans de pareilles luttes. Jean Gerson, jeune encore, prononça en 1390, pour le jour de l'Epiphanie, un sermon sur la nécessité de faire cesser le schisme. Ce rôle politique de la prédication fut très considérable, elle intervint dans les luttes politiques, comme on le voit dans le discours de Jean Petit, justifiant l'assassinat du duc d'Orléans par les ordres de Jean sans Peur Mais ce n'était là qu'un rôle passager, comme la situation correspondante, du reste. Ce

rôle, néanmoins, se continue dans la seconde phase de la période révolutionnaire ; à partir du XVI[e] siècle, quand la décomposition catholique, jusque là purement spontanée, devient systématique. Nous voyons, en effet, en Allemagne, la prédication jouer un rôle des plus décisifs ; et, en Angleterre, elle fut un élément capital de la révolution propre à ce grand pays. Néanmoins, il est important d'observer que toutes ces manifestations ne conduisaient en aucune manière la prédication à reprendre l'intervention sociale normale qu'elle avait manifestée au moyen-âge. Ce n'était là qu'une action purement passagère que permettait et qu'exigeait même l'agitation aiguë propre à ces époques. Bientôt la prépondérance normale du pouvoir politique, en France, en Allemagne et en Angleterre, vint constituer un équilibre nouveau. En France, notamment, les prédications amenées par la Ligue ne furent qu'une perturbation très passagère, quoique grave.

Le caractère fondamental que la prépondérance temporelle mit en évidence fut celui-ci : le pouvoir spirituel étant partout complètement subordonné, au point de vue politique et social, au pouvoir temporel, et acceptant cette subordination ; la prédication présenta partout un caractère purement moral et dogmatique, en perdant tout caractère politique. Mais, même au point de vue dogmatique et moral auquel était réduite la prédication, son action fut constamment décroissante. Le dogme, et la morale qui lui était inhérente, se trouvèrent de plus en plus en contradiction avec l'Etat, qui favorisait la prépondérance croissante de l'industrie et de la science. La préoccupation du salut éternel et du paradis devenait de plus en plus faible chez des gens qui s'occupaient de plus en plus d'améliorer la terre et de poursuivre, confusément mais fortement, l'unité du genre humain, d'après des conceptions distinctes des

synthèses provisoires. Telle est la loi générale qui règle, en Occident, la marche de la prédication.

Mais cette situation commune à toutes les parties de la chrétienté reçut au XVIIe siècle une systématisation passagère, qui jeta un grand éclat, et dont nous devons dire quelques mots avant d'aborder l'appréciation plus spéciale de Bourdaloue, qui en fut un type véritablement éminent. L'équilibre présenté par la prédication eut en France, sans doute, les mêmes caractères généraux que dans tout le reste de la chrétienté : réduction de la prédication à sa fonction dogmatique et morale, et élimination de toute fonction politique et sociale ; mais elle eut des caractères propres, à savoir : un caractère de liberté et d'élévation en rapport avec le mouvement philosophique que dominait la révolution cartésienne, et un caractère de systématisation et de dignité corrélatifs à celui que Louis XIV imprimait à l'ensemble de la situation, dans cette dernière prépondérance de la dictature royale.

L'homme qui a institué définitivement ce double caractère de la prédication, c'est Bossuet, tant au point de vue du sermon proprement dit, qu'au point de vue de l'oraison funèbre, dont le panégyrique est une des formes. Bossuet fut d'abord un sermonnaire avant d'être un grand polémiste et un philosophe. Il y acquit une réputation méritée; et si plus tard il y renonça essentiellement, si ce n'est dans sa fonction épiscopale à Meaux, ce ne fut point, comme l'a prétendu Voltaire, qu'il reculât devant l'avènement de Bourdaloue. L'abbé Maury a justement réfuté, dans son *Essai sur l'éloquence de la chaire,* cette appréciation ; Bossuet dut, d'un côté, par son élévation à l'épiscopat et, d'un autre côté, par son acceptation du préceptorat du Dauphin, renoncer naturellement à la fonction de sermonnaire plus ou moins ambulant qui n'était pas compatible avec sa situa-

tion officielle. Il donna au sermon le caractère que comportait la nouvelle situation sociale. La morale y fut sans doute enseignée, mais avec ce caractère de généralité et par suite de modération qu'exigeait la situation prépondérante du Roi. Le public blâmait avec autrement d'énergie que le sacerdoce le spectacle du double adultère que donnait Louis XIV, dans le cas de madame de Montespan. Quant à l'oraison funèbre, elle est caractéristique de la situation sociale où Bossuet se trouvait : outre une éloquence réelle, dont nous ferons ressortir néanmoins dans notre conclusion l'insuffisance inévitable, il y avait des aperçus souvent supérieurs où se montrait le génie du penseur, surtout au point de vue sociologique.

Au point de vue social, Auguste Comte signale avec raison cette existence politiquement subalterne, qui réduit à la vaine condition de panégyriste officiel des principaux agents de Louis XIV celui qui, au temps de Grégoire VII ou d'Innocent III, eût été unanimement régardé comme leur digne successeur, dans l'énergique antagonisme de l'autel et du trône (1). Du reste, quand même la situation sociale du catholicisme eût permis une appréciation plus indépendante des faits politiques, la sociologie propre au catholicisme eût nécessairement limité l'étendue du point de vue.

Si l'on considère d'une manière spéciale ses oraisons funèbres, on peut constater dans bien des cas, sous une forme d'éloquence vraiment admirable, des aperçus réellement supérieurs. Je ne considère, pour préciser mes idées à ce sujet, que deux cas, savoir : l'oraison funèbre de la Reine d'Angleterre et celle du Prince de Condé.

L'oraison funèbre de la Reine d'Angleterre fut pro-

(1) Voir *Cours de philosophie positive*, Tome V. Page 596-597.

noncée le 14 novembre 1662. Je laisse de côté les applications, qui nous paraissent maintenant naïves, d'une théologie dont l'arbitraire apparaît si nettement ; c'est ce qui résulte de cette invocation continue des desseins d'un Dieu dont on ne connaît rien. Il sut montrer, au contraire, des vues sociologiques remarquables dans l'appréciation de la révolution anglaise et qui sont vraiment dignes de celui qui, dans ses avertissements aux protestants, a porté une vue si haute et si ferme sur la doctrine révolutionnaire : « Ceux, dit Bossuet, qui sont « instruits des affaires, étant obligés d'avouer que le « roi n'avait point donné d'ouverture ni de prétexte aux « excès sacrilèges dont nous abhorrons la mémoire, en « accusent la fierté indomptable de la nation : et je con- « fesse que la haine des parricides aurait jeté les esprits « dans ce sentiment. Mais quand on considère de plus « près l'histoire de ce grand royaume, et particulière- « ment les derniers règnes, où l'on voit non seulement « les rois majeurs, mais encore les pupilles et les reines- « mères, si absolus et si redoutés ; quand on regarde la « facilité incroyable avec laquelle la religion a été « renversée ou rétablie, par Henri, par Edouard, par « Marie, par Elisabeth, on ne trouve, ni la nation si « rebelle, ni ses parlements si fiers et si factieux ; au « contraire, on est obligé de reprocher à ces peuples « d'avoir été trop soumis, puisqu'ils ont mis sous le « joug leur foi même et leur conscience. N'accusons « donc pas le naturel des habitants de l'Ile la plus « célèbre du monde... »

On voit ici l'immense supériorité mentale de Bossuet sur les littérateurs sociologiques, qui, depuis si longtemps, nous fatiguent de leurs puérilités métaphysiques sur l'idée de race, entité qui paraît tout expliquer précisément parce qu'elle n'explique rien, comme les cloches, à qui l'on fait dire tout ce qu'on veut. Bossuet

remonte fortement à la vraie source de la Révolution de l'Angleterre. L'esprit de faction et d'audace est, d'après lui, résulté de cet esprit de discussion dans l'ordre religieux, surtout développé par l'action même de la royauté. Bossuet analyse fort bien les développements successifs de cette révolution, où, l'équilibre catholique une fois perdu, les perturbations indéfinies se sont produites. Il a, du reste, profondément senti la nature et l'importance du rôle capital de Cromwell. « Un homme « s'est rencontré, d'une profondeur d'esprit incroyable, « hypocrite raffiné autant qu'habile politique, capable « de tout entreprendre et de tout cacher; également « actif et infatigable dans la paix et dans la guerre, qui « ne laissait rien à la fortune de ce qu'il pouvait lui « ôter par conseil et prévoyance; mais, au reste, si vigi- « lant et si prêt à tout, qu'il n'a jamais manqué les « occasions qu'elle lui a présentées: enfin, un de ces « esprits remuants et audacieux qui semblent être nés « pour changer le monde... Car, comme il eût aperçu « que, dans ce mélange infini de sectes qui n'avaient « plus de règles certaines, le plaisir de dogmatiser, sans « être repris ni contraint par aucune autorité ecclésias- « tique ni séculière, était le charme qui possédait les « esprits; il sut si bien les concilier par là, qu'il fit un « corps redoutable de cet assemblage monstrueux... « Maître de son armée, subtil conducteur, qui en com- « battant, en dogmatisant, en mêlant mille personnages « divers, en faisant le docteur et le prophète, aussi bien « que le soldat et le capitaine, vit qu'il avait tellement « enchanté le monde qu'il était regardé de toute l'armée « comme un chef envoyé de Dieu pour la protection « de l'indépendance, commença à s'apercevoir qu'il « pouvait encore les pousser plus loin. Je ne vous « raconterai pas la suite trop fortunée de ses entre- « prises ni ses fameuses victoires dont la vertu était

« indignée, ni cette longue tranquillité qui a étonné « l'univers. »

Il est certain que l'appréciation sommaire de Bossuet sur Cromwell est des plus remarquables ; néanmoins la théorie sociologique de la révolution d'Angleterre n'était pas possible de son temps. Ce n'est que le positivisme qui ait pu finalement apprécier ce grand événement comme ce grand génie. La Révolution d'Angleterre ne peut être jugée qu'au point de vue relatif, comme une phase nécessaire d'une évolution déterminée ; tandis que Bossuet, préoccupé, comme Pascal, des dangers des guerres civiles, dont il avait vu un spécimen dans sa jeunesse, par la Fronde, ne voit de salut pour la société que dans la stabilité royale, dont il montre que la stabilité religieuse est une condition. Quant à la théorie des grands hommes, qui nous permet maintenant d'apprécier Cromwell, elle n'a été vraiment posée que de nos jours ; la théologie n'y voyait que des envoyés de Dieu, et la métaphysique révolutionnaire que d'habiles charlatans ; tandis que, maintenant, nous considérons les grands hommes comme des organes nécessaires des transformations sociales, organes plus ou moins bien adaptés à la fonction, ce qui permet d'apprécier leur grandeur sociologique et morale.

Dans l'oraison funèbre du Prince de Condé, Bossuet manifeste une aptitude à la conception des choses militaires que l'on n'a pas assez appréciée en lui. Il montre fort bien l'importance sociale des victoires de Condé, au début du règne de Louis XIV, dans la grande lutte contre l'Espagne et la Maison d'Autriche. Il fait très bien voir que Condé combinait, comme les grands capitaines, l'audace d'entreprendre avec cette rare prudence, qui ne laisse au hasard que ce qu'on ne peut lui enlever. Suivant la formule qu'il nous rapporte de Condé : « Un « grand général peut être vaincu, mais ne doit jamais

« être surpris ». En parlant de Condé dans la vie privée, Bossuet nous dit excellemment : « La bonté devrait donc « faire comme le fond de notre cœur et devrait être en « même temps le premier attrait que nous aurions en « nous-mêmes, pour gagner les autres hommes. La gran- « deur qui vient pardonner, loin d'affaiblir la bonté, « n'est faite que pour l'aider à se communiquer davan- « tage, comme une fontaine publique qu'on élève pour « la répandre. Les cœurs sont à ce prix, et les grands « dont la bonté n'est pas le partage, par une juste pu- « nition de leur dédaigneuse insensibilité, demeureront « privés éternellement du plus grand bien de la vie « humaine, c'est-à-dire des douceurs de la société ».

La grandeur même du génie de Bossuet fait mieux ressortir combien, à tant d'égards, la situation sociale en rendait impossible le plein développement.

Après Bossuet, le second élément supérieur de la constitution de la prédication dans la phase finale de l'ère révolutionnaire, fut Bourdaloue, que nous allons maintenant apprécier.

Dans ses sermons, Bourdaloue embrasse tous les aspects principaux du dogme et de la morale chrétienne. On doit même remarquer que, dans ses sermons sur le dogme, sur les mystères, par exemple, il ne sépare pas ce dogme de la morale proprement dite. Mais il ne faudrait pas croire qu'il est de ceux qui énervent le dogme catholique, en exposant simplement des propositions morales presque indépendantes de toute considération surnaturelle. Ce n'est pas, comme disait de Maistre « un monsieur en habit noir, qui dit des choses convenables ». Il combine la morale avec le dogme et montre toujours leur intime corrélation ; ce qui est le caractère même de la systématisation catholique. L'on peut même dire que la distinction de quelques auteurs ecclésiastiques, des

sermons de Bourdaloue, suivant qu'ils sont relatifs aux mystères ou à la morale, est au fond superficielle. En réalité, il s'agit toujours de morale, mais de morale indissolublement liée au dogme ; seulement la proportion des deux éléments varie. La lecture des sermons de Bourdaloue est très propre à donner une idée, à la fois de la nature, de la portée et de l'insuffisance de la systématisation morale propre au catholicisme. Mais on voit qu'on a là une véritable coordination morale et non pas une accumulation incohérente de règles empiriques. Aussi, suivant la formule de Danton, d'après laquelle on ne détruit que ce qu'on remplace, la situation actuelle restera, avec sa grave confusion, tant qu'on n'aura pas remplacé sérieusement l'ancienne systématisation par une nouvelle; il ne suffit pas d'accumuler des pierres, il faut faire un édifice.

Si on considère maintenant, à un autre point de vue, le caractère général des théories dogmatiques de Bourdaloue, on voit bien vite qu'il est parfaitement conforme à l'esprit de l'Eglise catholique, si admirablement pratique. Il évite toutes les questions métaphysiques qui ont donné lieu à tant d'hérésies, chez des esprits, au fond secondaires, qui voulaient résoudre le nombre immense de questions insolubles que fait surgir le point de départ, nécessairement surnaturel, de la théorie catholique, comme on le voit dans les questions indéfinies sur la grâce. En admettant que la grâce est en effet un don de Dieu, à titre absolument gratuit, il n'en admet pas moins la part de l'intervention humaine, par la pratique et le culte, pour obtenir cette grâce. Cela suffit pour diriger la vie humaine en restant néanmoins chrétien. Sans doute, cet équilibre mental est, au fond, plus empirique que systématique, mais cela suffit à l'Eglise pour diriger la vie morale. Quant aux questions des jansénistes, des moli-

nistes, des calvinistes, etc., sur la manière dont Dieu agit réellement par sa grâce, il s'en éloigne discrètement ; et, au fond, n'a-t-il pas raison? Que peut-on en savoir? Cette accumulation de questions insolubles résolues par une accumulation d'autres questions insolubles est vraiment répugnante. C'est le propre d'esprits intellectuellement secondaires qui, n'ayant pas la force qu'exigent les vraies spéculations scientifiques, et n'ayant pas le règlement spontané qui résulte du vrai sentiment social et moral, se jettent sur des spéculations simplement logiques et non pas réelles et vérifiables par l'observation. Ce caractère de l'œuvre de Bourdaloue se trouve, du reste, dans Bossuet : c'est le vrai caractère de l'Eglise catholique.

La répartition des sermons de Bourdaloue est naturellement dirigée par l'organisation du culte catholique. Quoique cette organisation soit assurément systématique, elle l'est néanmoins d'une manière insuffisante. Le culte catholique, sans éliminer Dieu qui apparaît toujours d'une manière générale, se rapporte à Jésus-Christ, cette puissante création dont nous avons étudié la nature. Il y a, au fond, trois grandes fêtes : Noël ou la naissance du Christ, Pâques et la Pentecôte. Par une connaissance très profonde, quoique empirique, du travail cérébral, le catholicisme a très bien compris ce principe que ce n'est que par une suite de graduelles préparations que l'âme humaine arrive à toute la plénitude de la vie subjective. Aussi, la fête de Noël est préparée par l'*Avent,* qui est l'ensemble des quatre semaines qui précèdent Noël, pendant lesquelles l'âme humaine, par des cérémonies et des sermons appropriés, se prépare à célébrer la naissance du Christ. Pâques est préparée par le Carême. Pendant ces périodes préparatoires des deux fêtes caractéristiques, le fidèle est soumis à un ensemble de pratiques et d'exhor-

tations appropriées. La Pentecôte est le troisième terme de cette trilogie, autour de laquelle se groupent d'autres fêtes, l'Ascension, la Circoncision, etc. A cette base essentielle de son culte, le catholicisme a joint l'organisation du culte de la Vierge. La conception de la Vierge est évidemment un complément nécessaire de la théorie du Christ. Dans Jésus-Christ se combinent les points de vue divin et humain, tandis que, dans la Vierge, c'est la profonde idéalisation de la nature humaine par des conceptions théologiques. De cette manière, la haute abstraction théologique de Dieu, trop vague et indéterminée, se précise et se lie à tous les aspects de la nature humaine. Quant à la conception catholique des *octaves* dans lesquelles on fait durer l'émotion produite par la fête principale, elle me paraît moins satisfaisante. Quoi qu'il en soit, c'est dans cet ensemble des fêtes catholiques que se répartissent les sermons propres à la prédication de Bourdaloue. Mais, outre ses sermons d'ordre général, Bourdaloue en a fait beaucoup d'autres relatifs, soit à la vie religieuse proprement dite, soit à diverses opérations spéciales, comme les œuvres pies pour les prisonniers, les malheureux, etc.

Après avoir ainsi étudié les conditions de la répartition de l'œuvre de Bourdaloue, il nous faut préciser davantage les caractères généraux de cette œuvre.

Quand on considère les diverses œuvres de Bourdaloue, ce qui frappe, c'est l'esprit de coordination. La question morale est traitée de manière à ce que les diverses parties soient liées entre elles, afin de former un tout qui frappe et entraîne; c'est là l'avantage de cette manière de procéder; mais cette considération, dominée nécessairement par la systématisation catholique, en offre aussi les inconvénients; l'exagération de la subjectivité, le manque de faits suffisamment établis d'une manière scientifique, l'abus des rapprochements vagues;

en somme, souvent une réelle incohérence sous une coordination plus apparente que réelle. Cela tient, avons-nous dit, à la nature même de la systématisation morale du catholicisme.

Cette systématisation, en effet, nous présente plusieurs caractères. Elle donne à la vie un but surnaturel et elle établit la coordination de la vie effective d'après un tel but. Il y a, dès lors, une incohérence intime qui tient à ce que ce but surnaturel, poursuivi d'après des procédés plus ou moins subjectifs, se trouve en contradiction avec les nécessités effectives de notre vie, dont elle ne peut tenir compte que par des artifices plus ou moins arbitraires. La systématisation catholique ne peut, naturellement, tenir compte surtout de l'évolution variable des phénomènes sociaux; car elle a été établie à un moment donné de l'histoire avec un caractère absolu. Son idéal moral se trouve en opposition directe avec des nécessités fatales; et dans l'impossibilité d'en tenir compte, on arrive facilement à la déclamation et à une insuffisance d'action vraiment complète.

L'idéal catholique est moral et nullement sociologique, de là une profonde insuffisance qui se traduit de toutes parts. Cet idéal moral a surtout pour but la purification de nos instincts personnels. Il ne tient compte de l'altruisme que par la théorie de la grâce, qui soumet nécessairement à l'arbitraire divin l'action de nos instincts sympathiques. En outre, la purification des instincts personnels étant établie d'une manière absolue, le catholicisme n'a jamais pu fonder une vraie théorie de la personnalité; la considérant surtout dans les déviations extrêmes, ce qui constitue le péché, il n'a jamais pu établir la vraie conception positive de cette base inébranlable de toute vie cérébrale. Le grand théorème biologique qui rattache l'état perturbé à l'état normal, dont il n'est qu'une modification d'intensité, a été

complètement méconnu ; de là souvent une morale déclamatoire et sans efficacité réelle. Cela est surtout frappant dans la direction de l'instinct sexuel, où l'on voit trop souvent, malgré les efforts catholiques, l'insuffisance de la morale ; car c'est là que se vérifie trop souvent la parole de Pascal : « Celui qui fait l'ange fait la bête ».

Il est bon, pour donner une idée de la prédication de Bourdaloue, de considérer d'une manière sommaire les sujets de ses principaux sermons. Ainsi, dans les dimanches de son premier Avent, il parle successivement : sur *la Récompense des Saints,* sur *le Jugement dernier,* sur *le Scandale,* sur *la Fausse conscience,* sur *la Sévérité de la pénitence,* sur *la Nativité de Jésus-Christ.* Dans le second Avent, il traite presque toutes les mêmes questions ; mais il y ajoute, en outre, un sermon sur *le Respect humain.* Dans son Carême, nous le voyons parler successivement : sur *la Pensée de la mort,* sur *la Cérémonie des Cendres,* sur *la Communion,* sur *l'Amour,* sur *les Tentations,* sur *le Jugement dernier,* sur *la Religion chrétienne,* sur *la Prière,* sur *la Prédestination,* sur *la Sagesse et la douceur de la loi chrétienne,* sur *l'Impénitence finale,* sur *l'Ambition,* sur *les Richesses,* sur *l'Enfer,* sur *l'Impureté,* sur *le Zèle,* sur *la Parfaite observation de la loi,* sur *la Religion et la probité,* sur *la Grâce,* sur *la Providence,* sur *le Sacrifice de la Messe,* sur *l'Aveuglement spirituel,* sur *la Préparation à la mort,* sur *l'Eloignement de Dieu et le retour à Dieu,* sur *la Parole de Dieu,* sur *l'Amour de Dieu,* sur *l'Etat de péché et de grâce,* sur *la Conversion de Madeleine,* sur *le Jugement téméraire,* sur *la Communion pascale,* sur *le Retardement de la pénitence,* sur *la Passion de Jésus-Christ,* sur *la Résurrection de Jésus-Christ,* sur *la Persévérance chrétienne,* sur *la Paix chrétienne.*

Beaucoup de ces sujets sont, comme l'on voit, relatifs

à des états généraux du cerveau, qu'il sera intéressant d'étudier, en les comparant aux solutions positives, surtout à mesure que la théorie des fonctions composées du cerveau prendra plus d'extension et de consistance. Dans les autres nombreux sermons prêchés par Bourdaloue ce sont des questions analogues qu'il traite, avec des caractères spéciaux tirés de la destination, comme pour les assemblées de charité ou les prises d'habit, etc. J'ai déjà fait ressortir le caractère propre de ses sermons sur les mystères, où il combine le point de vue dogmatique avec le point de vue moral. Ces sermons se rapportent essentiellement à Jésus-Christ et à la Vierge. Ainsi, pour Jésus-Christ, il s'occupe successivement de la Nativité, de la Circoncision, de l'Epiphanie, de la Passion, de la Résurrection, de l'Ascension, de la Pentecôte, de la Sainte-Trinité et du Saint-Sacrement. Quant à la Vierge, il a prêché successivement sur la Conception de la Vierge, sur l'Annonciation, sur la Purification et sur l'Assomption.

L'on peut voir, par cet énoncé sommaire des sermons du principal prédicateur moderne du catholicisme, à la fois la portée et l'insuffisance de l'œuvre.

Nous allons examiner d'une manière spéciale un sermon de Bourdaloue, afin de mieux préciser nos vues. Je choisis le sermon pour le dimanche de la troisième semaine du Carême. Le sujet est : *De l'impureté*. Nous remarquerons d'abord que le sermon, s'il est une œuvre de moralisation reposant sur une théorie philosophique, est aussi une œuvre d'art. A ce titre, il est assujetti à une division et à une coordination de parties, comme tout poème quelconque. Bourdaloue décompose habituellement le sermon en deux ou trois parties. Le sermon sur l'impureté est divisé en deux parties. Le tout est précédé d'une vue d'ensemble qui indique le sujet et les raisons de sa subdivision. Voyons d'abord le préam-

bule et nous examinerons successivement les deux parties dans lesquelles Bourdaloue a divisé son sujet. Le sermon commence par une proposition empruntée aux Ecritures saintes et le plus souvent à l'Evangile. Cet usage montre le caractère, à la fois subjectif et traditionnel, du catholicisme, en établissant toujours la subordination d'une exposition quelconque à une notion constituée par l'Eglise. Cela montre, sans doute, la subordination de l'individu à l'espèce, mais aussi le vague et l'absolu de cette subordination apparaissent trop souvent. La formule adoptée par Bourdaloue dans ce cas-ci est la suivante : « Lorsque l'esprit impur est sorti d'un « homme, il va par les lieux arides, cherchant du re- « pos, et il n'en trouve point. Alors, il dit : Je retour- « nerai dans ma maison dont je suis sorti ; et, à son re- « tour, il la trouve vide, balayée et ornée ; il part aussitôt « et il va prendre avec lui sept autres esprits, encore « plus méchants que lui ; ils rentrent dans cette maison, « et ils y habitent. » (En saint Mathieu, chapitre XII). Bourdaloue accepte la théorie d'après laquelle nos penchants, surtout à l'état pathologique, seraient dus à des forces extérieures à nous, c'est-à-dire à des démons. Néanmoins, cette théorie théologique n'est pas admise d'une manière absolue, car il dit plus loin : « C'est donc, « mes chers auditeurs, de cet esprit impur que je dois « aujourd'hui vous parler ; et il est important de vous « en découvrir la malignité, puisque le même saint « Grégoire nous assure que ce démon, *ou plutôt le vice « qu'il entretient dans nos cœurs*, est la cause la plus « générale de la damnation des hommes, et que c'est lui « qui tous les jours fait périr tant de pécheurs. » Il semble donc, d'après cela, que le vice préexiste à l'action modificatrice du démon ; mais la conception reste vague dans cette combinaison de l'esprit théologique et de l'esprit positif. L'œuvre de Bourdaloue n'étant pas

purement scientifique, mais moralisatrice, doit comporter un adoucissement à la crudité de la science. C'est ce que Bourdaloue comprend très bien en disant : « Car, « en traitant cette matière, je me souviendrai toujours « que la parole du Seigneur, dont je suis le ministre, « quoique indigne, doit être une parole chaste, plus « épurée que l'argent qui passe par le feu, et qu'on « éprouve jusqu'à sept fois. »

Pour diviser son sujet, Bourdaloue jette une vue d'ensemble d'après laquelle « cet abominable péché est une parfaite image de l'enfer ». D'après cela, Bourdaloue, dans une première partie, analysera l'état moral de l'homme soumis à l'impureté, comme étant une image de l'existence des réprouvés dans l'autre monde ; et dans l'autre partie il montrera comment l'impureté est la force fondamentale qui nous conduit à la réprobation. « En deux mots, dit-il, impureté, signe de la réproba- « tion et principe de la réprobation. Signe visible de « la réprobation, parce que rien ne nous représente « mieux dans cette vie l'état des réprouvés après la « mort : vous le verrez dans la première partie. Prin- « cipe efficace de la réprobation, parce que rien ne nous « expose à un danger plus certain de tomber dans « l'état des réprouvés : je vous le ferai voir dans la « seconde partie. »

L'on voit d'après cela que, si la méthode théologique fournit un procédé de coordination, ce procédé est vague et plus ou moins arbitraire. Néanmoins en l'absence d'une méthode qui saisisse positivement l'ensemble, cela vaut mieux que l'incohérence empirique. Au point de vue de l'étude de l'entendement humain, il sera toujours intéressant et utile de suivre, dans des esprits éminents, cette combinaison de l'observation positive avec une coordination théologique, qui ne lui est pas homogène comme à l'état positif.

Voyons d'abord la première partie du sermon :

Bourdaloue veut, dans cette première partie, représenter l'état d'une âme vouée à l'impureté, en d'autres termes à l'instinct sexuel. Sa théorie théologique consiste à concevoir l'état d'une telle âme comme semblable à celle des réprouvés en enfer. Il faut donc représenter un tel état ; ce qu'il ne peut faire que par les documents empruntés aux Ecritures saintes, puisqu'un tel état n'est pas directement observable et que, d'un autre côté, il faut toujours subordonner l'observation positive à la foi théologique. D'après des textes, il trouve quatre caractères dans l'état d'une âme réprouvée dans l'enfer : 1° les ténèbres et l'obscurité au milieu d'un feu dévorant ; 2° la confusion et le désordre dans le séjour de toutes les misères ; 3° l'esclavage et la servitude du démon ; 4° enfin, le ver immortel d'une conscience cruellement et continuellement déchirée. Après cela, il étudiera dans l'âme de l'impudique qui reproduit sur la terre l'état infernal : 1° l'aveuglement ; 2° le désordre, même social ; 3° l'esclavage d'une âme ; 4° le trouble profond de la conscience et du cœur. La méthode que j'ai caractérisée d'une manière générale nous apparaît ici avec sa valeur, puisqu'il y a coordination, mais aussi avec son insuffisance, puisque le principe général a un degré extrême d'*à priori* ou de subjectivité.

Bourdaloue commence par définir le caractère général propre à l'impureté ou à l'instinct sexuel, c'est sa liaison intime avec le corps ou avec la chair. Il cite à cet égard une vue de saint Bernard : « En effet, chrétiens,
« prenez garde à cette réflexion de saint Bernard, qui
« me semble également solide et ingénieuse : quand
« l'homme se laisse emporter à l'ambition, c'est un
« homme qui pèche, mais qui pèche en ange ; pourquoi ?
« Parce que l'ambition est un péché tout spirituel, et
« par conséquent propre des anges. Quand il succombe

« à l'avarice et à la tentation de l'intérêt, c'est un « homme qui pèche, mais qui pèche en homme, parce « que l'avarice est un dérèglement de la convoitise, qui « ne convient qu'à l'homme. Mais quand il s'abandonne « aux seuls désirs de la chair, il pèche et il pèche en « bête, parce qu'il suit le mouvement d'une passion « prédominante dans les bêtes. » Les chrétiens ont entrevu ainsi la corrélation fondamentale entre l'instinct sexuel et la vie organique. Nous reviendrons sur ce sujet. On ne peut attendre de Bourdaloue, ni de ceux qui l'ont précédé et suivi, l'étude scientifique d'une telle corrélation, qu'il n'est possible d'ébaucher qu'à présent, comme je le montrerai tout à l'heure.

Il étudie d'abord, d'après le plan systématique que j'ai indiqué, l'aveuglement, sous tous ses divers aspects, que produit la prépondérance exagérée de l'instinct sexuel.

Il montre d'abord, en traits précis, comment la prépondérance de l'impudicité conduit finalement une âme qui s'y livre à l'oubli de tout respect humain et au cynisme personnel et social. Considérant ensuite les nations chrétiennes, il y montre toutes les perturbations qui résultent de ce que l'on a nommé la galanterie, dans le cas des classes disponibles que ne règle pas la nécessité du travail ni l'éducation de la famille : les discours libres, les conversations équivoques, les lectures suspectes. Ce tableau de la vie habituelle des classes riches au XVIIe siècle est fait avec une grande précision et paraît complet ; mais il y manque le point de vue sociologique, qui était absolument au-dessus de la science historique au temps de Bourdaloue et que le Positivisme seul peut accomplir : j'en ai donné les traits principaux dans ma théorie du moyen âge. Le rôle croissant des femmes dans la vie humaine résulte en effet de deux grands phénomènes accomplis au moyen âge : 1° la li-

bération des classes laborieuses qui a élevé la dignité des femmes et les a réglées en les associant activement aux intérêts pressants de la famille ; 2° la libération domestique des femmes, accomplie surtout par la féodalité, dans les classes supérieures. Cette libération domestique rendait plus nécessaire encore l'intervention catholique pour la moralisation de la femme, au point de vue de son action sexuelle, directe ou indirecte. Cette action, combinée avec les obligations qu'imposait à la femme la vie féodale, a établi à cet égard un équilibre qui a été perturbé dans la période révolutionnaire, à partir du XIVe siècle. L'oisiveté croissante de certaines classes a augmenté les perturbations résultant de l'action féminine. Le problème du règlement ne peut être purement moral ; l'intervention sociologique deviendra nécessaire, pour imposer partout à la femme une portion considérable d'activité, sans négliger la culture directe des penchants. Mais de telles vues échappaient nécessairement aux théories dont pouvait se servir Bourdaloue. Il a tracé le tableau des perturbations sans pouvoir remonter à l'origine, et encore moins concevoir les conditions sociales qui permettront une solution suffisante. Bourdaloue constate lui-même la grande inefficacité habituelle des exhortations chrétiennes. Diderot, dans le charmant et court opuscule « *Dialogue entre Crudéli et la Maréchale* », nous peint d'un trait vif et plaisant l'inefficacité des prédications. Sa jeune dévote ne craint pas, en effet, de faire venir de coupables pensées par un excès d'immodestie.

Dans le rapprochement que fait Bourdaloue entre le libertinage d'esprit et le libertinage sexuel, il y a trop de déclamation ; il s'inspire trop des procédés de polémique employés par saint Augustin, dans sa lutte contre le paganisme. Mais il nous fournit cette précieuse indi-

cation que, de son temps, ce libertinage d'esprit était fort répandu chez les femmes.

Bourdaloue examine ensuite le second point de son analyse morale, à savoir les désordres qu'engendre une trop grande prépondérance de l'instinct sexuel. Il trace un très beau tableau de l'action synthétique du cerveau, sous l'impulsion prépondérante de la sexualité. Il s'appuie sur le texte évangélique d'après lequel le démon de l'impureté entraîne à sa suite sept autres démons plus méchants que lui. Et il fait voir, en effet, comment, dans l'état social, la satisfaction de la sexualité, dans les conditions complexes où elle se produit, entraîne les manifestations de l'avarice, de la prodigalité, de la vengeance, de la médisance, de la calomnie, etc., etc. Il montre très bien ensuite les désordres sociaux qui résultent de l'intervention féminine perturbatrice. Il examine ensuite le troisième caractère de la prépondérance de l'impureté, qui nous rend plus qu'aucun autre l'esclave du démon. « Dans les autres péchés, dit saint « Grégoire, pape, l'esprit de ténèbres nous attaque « comme un ennemi, il nous sollicite comme un tenta« teur, il nous surprend comme un séducteur; mais « dans celui-ci il nous domine comme un tyran. »

Enfin, il considère le quatrième point de vue qui rapproche l'impudique du réprouvé, à savoir : « le ver « de la conscience et le trouble ». Dans les autres penchants, l'ambition, l'avarice, etc., etc., on peut se faire illusion, car, après tout, il y a une corrélation avec autrui qui leur donne ou peut leur donner un caractère social et moral : dans la vie de la chair nulle illusion n'est possible; et si l'âme conserve quelques traces de christianisme, le remords et le trouble sont inévitables. Mais ce trouble que produit la prépondérance des préoccupations sexuelles résulte aussi de la nature de l'objet

aimé, dont on subit trop souvent la capricieuse domination, et où apparaît aussi le plus nettement l'infirmité féminine. « Car, dit Bourdaloue, quel tourment, par « exemple, est comparable à celui d'un esprit blessé, « qui aime et qui s'aperçoit qu'il n'est pas aimé; qui « veut plaire, et par cela même déplaît; qui conçoit des « désirs ardents, et qui ne trouve que des froideurs; qui « s'épuise en services et en soins et qui n'est payé que « de rebuts. Cette passion ridicule et bizarre, mais opi- « niâtre, quelque force qu'il ait d'ailleurs, n'est-ce pas « ce qui le dessèche, ce qui le mine, ce qui le fait misé- « rablement et inutilement languir... En sorte que, tout « persuadé et tout convaincu qu'il est de sa folie, il ne « peut la vaincre ni s'en défaire : d'autant plus malheu- « reusement ensorcelé, pour ainsi dire, qu'il ne l'est « qu'à ses dépens; tandis que les autres, peu touchés de « ce qu'il endure, ou s'en raillent ou en ont pitié. » On ne peut s'empêcher, en lisant ce beau tableau, de songer au grand Molière, voyant nettement les choses et dominé néanmoins par une passion perturbatrice.

Mais continuons la citation de Bourdaloue : « Voilà, « dit-il, si l'on ne répond pas à sa passion, quelle est « sa véritable destinée. Mais quand on y répondrait? « quelles inquiétudes et quelles craintes qu'on n'y ré- « ponde pas également, qu'on n'y réponde pas sincère- « ment, qu'on n'y réponde pas constamment. » Il examine ensuite le trouble qui résulte de la nature de l'objet aimé : « Je dis plus; et dans la suite de cette même pas- « sion, que ne faut-il pas essuyer? Ou celle dont on a « fait son idole est vaine et indiscrète, ou elle est fière « et orgueilleuse, ou elle est capricieuse et inégale, ou « elle est légère et inconstante. Or, à quelles épreuves, « à quelles bassesses, à quelles misères n'est-on pas « alors réduit? »

Après ce tableau complet que nous offre Bourdaloue dans sa première partie, il passe à la seconde.

Dans cette deuxième partie, Bourdaloue considère l'impureté comme le principe de la réprobation. Son appréciation repose sur cette conception, que l'impureté est le vice qui conduit le plus certainement à l'impénitence finale; « or, l'impénitence finale, dit-il, est la dis« position la plus prochaine à la réprobation; c'en est « le commencement. » La primitive Eglise attacha au règlement de l'impureté la plus grande attention; il y avait à cela même des raisons sociales, quand on considère les honteux débordements, auxquels donnait lieu, dans l'empire romain, la concentration de la richesse sans destination. Tertullien va jusqu'à déclarer que c'est là un crime irrémissible; et il blâme énergiquement le pape Zéphirin, qui avait décrété que les impudiques devaient être admis à la pénitence. Parmi plusieurs raisons tirées des Ecritures, il en donne une théologique, que je dois indiquer. Sous l'ancienne loi, la chair existait avec son imperfection propre; dès lors, les vices de l'impureté n'avaient pas la même importance et comportaient le repentir; sous la nouvelle, il n'en est pas de même. Jésus, par l'incarnation, a sanctifié la chair; les vices de l'impureté font donc alors les injures les plus graves au Verbe fait chair. Ces sortes de crimes, disait donc Tertullien, sont irrémissibles. L'Eglise, guidée par le profond sentiment des nécessités sociales, a répudié ces conséquences d'une logique excessive et a déclaré hérétique une pareille opinion. Bourdaloue, avec sa sagesse pratique habituelle, adopte sans doute la doctrine de l'Eglise sur ce point. Néanmoins, il reconnaît qu'il n'y a pas de péché auquel l'on s'attache plus qu'à celui-là; et cela par trois raisons : « Car, il est vrai, dit-il, qu'il « n'est point de péché qui rende le pécheur plus sujet à

« la rechute, point de péché qui expose plus le pécheur « à la tentation du désespoir, point de péché qui tienne « le pécheur plus étroitement lié par l'habitude. » Et, au fond, Bourdaloue, sans adopter l'opinion extrême de Tertullien, s'en rapproche beaucoup. Il nous peint ces pécheurs, se repentant par intermittences et retombant sans cesse dans leur péché; qui, finalement, vont chercher des confesseurs indulgents, et qui, par la variabilité même de ces confesseurs, échappent à l'action d'une direction persistante et, par suite, finalement plus sévère.

Ce discours était, au fond, une attaque directe contre les mœurs de la haute société de son temps. Il est intéressant de constater quel fut l'accueil fait à ce sermon et l'effet qu'il produisit. L'effet fut évidemment d'une bien faible efficacité ; quant à l'accueil, ce fut le blâme. Nous en avons une preuve bien curieuse dans le sermon pour le jeudi de la cinquième semaine du carême, sur la conversion de Madeleine. La question était délicate, car Madeleine, livrée d'abord au libertinage, avait trouvé grâce, parce qu'elle avait beaucoup aimé le Christ. Bourdaloue invoque ensuite l'exemple de saint Paul, qui avait blâmé avec énergie les débordements sexuels ; et il ajoute : « Or, non seulement les chrétiens de ces pre- « miers temps ne s'offensaient pas de ce que saint Paul « leur représentait, avec tant de force et sans nul adou- « cissement ; mais, persuadés de l'importance et de la « nécessité de cette instruction, ils la recevaient avec « une docilité parfaite; ils en étaient édifiés, touchés, « pénétrés d'une sainte componction s'ils y avaient part, « ou d'une crainte salutaire s'ils étaient encore dans « l'innocence. J'avais droit de croire que je trouverais « en vous les mêmes dispositions, et qu'une morale que « saint Paul avait crue bonne pour le siècle de l'Eglise « naissante, c'est-à-dire, pour le siècle de la sainteté, « pouvait l'être encore, à plus forte raison, pour un

« siècle aussi corrompu et aussi perverti que le nôtre.
« Je me suis trompé ; ce siècle, tout corrompu qu'il est,
« a eu sur cela plus de délicatesse que celui de l'Eglise
« naissante. Ce que j'ai dit n'a pas plu au monde ; et
« Dieu veuille que le monde, en me condamnant, ait au
« moins gardé les mesures de respect, de religion, de
« piété, qui sont dus à mon ministère : car, pour ma
« personne, je sais que rien ne m'est dû... Trop heureux
« si la censure du monde n'a rien fait perdre à ce que
« j'ai dit de son efficace et de son utilité ; ... Mais c'est
« à vous, Seigneur, à faire le discernement, et de ceux
« qui en ont abusé et de ceux qui en ont profité. Vous
« êtes le scrutateur des cœurs ; et vous savez que ce
« n'est point pour ma justification que je m'en explique
« ici, mais pour l'honneur de votre parole. Qu'importe
« que je sois condamné ? Mais il importe, ô mon Dieu,
« que votre parole soit respectée ». L'acuité de l'action du sermon de Bourdaloue s'explique non seulement, par l'état général des mœurs de la société d'alors, mais aussi par le cas spécial fourni par l'exemple de Louis XIV. Pour avoir une idée complète de ce sujet, il faudrait lire le sermon pour le second dimanche après l'Epiphanie, sur l'*état de mariage*. Mais ne nous attardons point davantage sur un tel sujet et considérons sommairement, d'une manière positive, l'impuissance où le catholicisme s'est trouvé de donner une théorie du rôle de l'instinct sexuel, et la disproportion entre l'intensité de ses efforts et les résultats obtenus.

Le catholicisme a accepté la distinction entre le corps et l'âme, en plaçant dans l'âme les conditions de notre grandeur morale et mentale ; et dans le corps la source de nos imperfections et de nos impuretés. Comme l'avait très bien vu saint Bernard, l'instinct sexuel est essentiellement lié au corps et, comme nous disons maintenant, à la vie organique ; il a donc, à cet égard, un vice abso-

lument irrémissible. Dès lors, il est, par cela même, une imperfection fondamentale que nous subissons, mais l'état normal doit être la virginité. Aussi le catholicisme n'a-t-il jamais pu effectuer une théorie satisfaisante du mariage. Il a beau le concevoir comme l'alliance de Jésus-Christ avec son Eglise et nous prêcher d'aimer notre femme comme Jésus aime son Eglise ; cette conception mystique voile la réalité, mais ne la supprime pas ; et quoi qu'on fasse, au point de vue de la théologie chrétienne, le mariage reste contaminé d'une profonde imperfection. Le sacerdoce n'a pu surmonter cet inconvénient fondamental que par la sagesse qu'il a déployée dans le gouvernement de notre espèce. La vue de Comte sur le mariage, où l'instinct sexuel est à la fois satisfait et contenu, est d'une valeur bien autrement scientifique.

Mais pour mieux comprendre la portée comme l'insuffisance de la théorie catholique, il faut indiquer en quelques mots la théorie positive. En premier lieu, la science élimine l'âme en tant qu'entité et ne la conçoit que comme l'ensemble des fonctions du cerveau. En outre, l'expérience universelle constate ce grand fait, que la vie animale repose nécessairement sur la vie organique. Les plus nobles pensées comme les plus éminentes émotions ne peuvent s'accomplir que dans une matière organique assujettie au double mouvement de composition et de décomposition. Par conséquent, les considérations théologiques sur l'âme seule pure n'ont aucune réalité objective. Néanmoins, on doit reconnaître une réalité positive dans l'aperçu de saint Bernard. L'instinct sexuel est, en effet, lié d'une manière plus spéciale à la vie organique proprement dite, mais aussi à la peau et à la muqueuse ; cela n'est pas propre à l'instinct sexuel seul, et s'observe aussi dans l'instinct nutritif. Ces deux instincts constituent, en effet, dans le cerveau, un groupe bien spécial, et forment avec le

reste du cerveau un dualisme caractéristique. Auguste Comte a traduit ce dualisme, d'une si grande importance sociale, par le cerveau proprement dit et le cervelet; et il a consacré exclusivement celui-ci aux deux instincts nutritif et sexuel, qui assurent la conservation de l'individu et la continuation de l'espèce. Le grand problème moral et social consiste, en effet, dans le règlement de ces deux instincts. Cela devient évident, à mesure que l'évolution industrielle fournit des moyens croissants de satisfaction. La question de l'alcoolisme nous montre toute l'importance de cet aperçu. Du reste, ces deux instincts ont entre eux les plus intimes corrélations, comme le prouvent de nombreuses et faciles observations pathologiques.

Quant au règlement, il ne peut pas être seulement moral, c'est-à-dire résultant de nos efforts systématiques sur nous-mêmes. Le problème est aussi sociologique; et un règlement suffisant ne pourra avoir lieu qu'autant que l'évolution sociale imposera de plus en plus à chacun une fonction active, fournissant un règlement spontané, base du règlement systématique.

Mais, sans insister davantage, si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur l'action catholique, on est néanmoins frappé d'un grand fait qui honore le catholicisme dans le passé comme dans le présent, c'est qu'il pose le grand problème de la réaction de l'individu sur lui-même, pour s'améliorer en se modifiant dans les limites possibles. Au lieu de considérer simplement les phénomènes en eux-mêmes et de s'y abandonner, sous le prétexte de fatalité absolue, le catholicisme a institué la modificabilité humaine, dans le cas capital des plus hautes fonctions morales, sans croire que cette modificabilité fût purement et uniquement réservée à notre action sur le monde extérieur; et, au contraire, il considère la modificabilité humaine comme étant la plus

importante. Il a caractérisé cette modificabilité par l'organisation de la *pénitence*, qu'il faut considérer comme un traitement pathologique de l'âme ; et l'on peut trouver à cet égard de précieuses vues, non seulement dans les sermonnaires, mais aussi et surtout dans les confesseurs ; et c'est là que se trouve un point de raccord incontestable entre le positivisme et le catholicisme.

Nous devons maintenant considérer sommairement Bourdaloue, comme auteur de panégyriques et d'oraisons funèbres. Dans les panégyriques il apprécie les types du passé, et dans les oraisons funèbres les contemporains qui viennent de disparaître. Je vais d'abord donner le tableau de ses sermons à ce sujet : *saint André, saint François-Xavier, saint Thomas apôtre, saint Jean l'Évangéliste, sainte Geneviève, saint François de Sales, saint François de Paule, saint Pierre, saint Paul, sainte Madeleine, saint Ignace de Loyola, saint Louis, roi de France, saint Benoît, Notre-Dame-des Anges.*

Enfin, il a conçu un essai d'Avent, contenant toute une série de sermons coordonnés sur *saint Jean-Baptiste.*

Quant à ses oraisons funèbres, elles sont au nombre de trois : oraison funèbre de Henri de Bourbon, prince de Condé et premier prince du sang, oraison funèbre de Louis de Bourbon, prince de Condé et premier prince du sang, et éloge de M. le premier président de Lamoignon.

Il est bien entendu que je ne prétends pas faire une analyse approfondie de ces divers sermons, ce qui ne serait nullement conforme à l'œuvre que je poursuis ; je veux seulement, par quelques considérations caractéristiques, placer l'œuvre dans l'évolution catholique, comme j'ai placé l'évolution catholique dans l'évolution générale de l'Occident ; c'est là l'essentiel comme le difficile. Je vais d'abord, comme type, donner une analyse du panégyrique de saint Ignace de Loyola.

Dans ce panégyrique, Bourdaloue prend dans l'*Épître aux Corinthiens*, pour vue générale de son sujet, le texte suivant : « Dieu est fidèle, par qui vous avez été « appelés à la compagnie de son fils Jésus-Christ, notre « Seigneur ». De ce texte bien vague, Bourdaloue déduit une conception générale de l'œuvre d'Ignace de Loyola, appelé dans la compagnie de Jésus pour son service. Il considère, dans la première partie, comment Ignace a été appelé, c'est-à-dire comment il a reçu de Dieu la vocation pour son œuvre, et dans la seconde, comment il a suivi et exécuté cette vocation. Ces deux points de vue, subordonnés à la méthode théologique, correspondent néanmoins à un point de vue positif. Dans tout grand homme, en effet, il y a ce qu'on peut appeler la vocation; c'est-à-dire l'ensemble des conditions sociologiques et personnelles, qui déterminent la destination de l'homme supérieur ; puis il y a la manière dont l'homme supérieur obéit à cette vocation, c'est-à-dire la manière dont il remplit effectivement sa fonction. Sans doute, ce double point de vue est dominé par la conception théologique de Dieu, qui détermine cette vocation et qui en dirige l'accomplissement; mais cela correspond à une vue d'ensemble vraiment positive. Seulement, on pourra constater comment la méthode théologique, tout en aidant à placer au point de vue d'ensemble, reste inférieure à la méthode positive, qui considère les phénomènes dans leur réalité effective, suivant les lois qui les gouvernent. Et l'on voit immédiatement comment la notion positive de loi reste snpérieure à la notion d'un Dieu qui agit d'après des volontés arbitraires, sans qu'on puisse jamais rien prévoir. En outre, les divisions du sujet, d'après ces considérations théologiques, poussent trop souvent, dans les esprits qui ne sont pas supérieurs, à des constructions simplement littéraires.

Dans la première partie, Bourdaloue montre comment Dieu est resté réellement fidèle dans la vocation d'Ignace. D'abord, envers l'Eglise. Il fait voir quelle était la situation sociale de l'Eglise, au moment de l'avènement d'Ignace. Cette Eglise était bouleversée et menacée par le flot montant et terrible de l'hérésie, Dieu suscite Ignace pour lutter, pour l'Eglise, contre l'hérésie dans cette situation redoutable. Mais Dieu se montre aussi fidèle envers Ignace, en le rendant capable de cette grande entreprise. Un des grands dangers de l'Eglise était l'ignorance de son clergé et du public. Aussi Ignace conçoit, dès le début, la nécessité de l'instruction et de l'enseignement, et celle d'organiser un appareil pour atteindre un tel but. Mais où apparaît, d'après Bourdaloue, l'intervention miraculeuse de Dieu, c'est que Ignace, dans sa solitude de Manrèse, sans autre préparation, au fond, que la vie des camps, s'élève à la conception des *Exercices spirituels*, qui furent le grand procédé de son action sociale. Enfin, Dieu lui envoie la persécution, qui est à la fois le signe et la condition de sa mission voulue par Dieu. La persécution est le signe des prédestinés.

Dans la seconde partie, Bourdaloue examine comment Ignace a été fidèle à sa fonction et à son ministère. Ignace nous offre, en effet, le type d'un homme qui se prépare moralement à la grande destination dont il a conçu l'ensemble ; il s'y prépare dans la solitude et la mortification. Mais il ne suffit pas de la vertu ni de la préparation morale, il faut aussi la lumière, ou la préparation intellectuelle. Il nous le montre alors refaisant à Paris son éducation intellectuelle, apprenant au milieu des enfants les premiers éléments de la grammaire. Cette préparation est bien voulue pour une grande et immense destination morale et sociale, conçue à l'avance.

Mais, dit Bourdaloue, où apparaît la fidélité d'Ignace

à sa grande vocation, c'est dans la création de la compagnie de Jésus, qui a été l'instrument nécessaire et capital de son œuvre. Bourdaloue en fait un éloge pompeux : « C'est, chrétiens, cette institution d'une compa-
« gnie, dont l'unique fin est la gloire de Dieu et le salut
« du prochain ; dont tous les sujets ne doivent servir
« qu'à la gloire de Dieu et au salut du prochain ; dont
« toutes les vues, tous les intérêts, toutes les fonctions,
« tous les travaux ne doivent tendre qu'à la gloire de
« Dieu et au salut du prochain ; d'une compagnie qui,
« sans se renfermer dans l'enceinte d'une province ou
« d'un empire, doit annoncer la gloire de Dieu et son
« saint nom dans tout l'univers : *euntes in mundum*
« *universum ;* doit prêcher l'Evangile à tous les peuples,
« sans distinction d'âge, depuis les enfants jusqu'aux
« plus avancés, sans distinction de qualités ou d'états,
« depuis les plus pauvres et les plus petits jusqu'aux
« plus riches et aux plus grands : *prædicate Evangelium*
« *omni creaturæ ;* d'une compagnie qui, sans se borner
« à un moyen plutôt qu'à l'autre, fait profession d'em-
« brasser tous les moyens de glorifier Dieu et de sanc-
« tifier les âmes : les écoles publiques et l'instruction
« de la jeunesse, la connaissance des lettres et divines
« et humaines, le ministère de la sainte parole, la direc-
« tion des consciences, les assemblées de piété, les
« missions et les retraites ; d'une compagnie qui, pour
« se dégager de tout autre intérêt que celui de Dieu et
« des âmes qu'il a rachetées de son sang, renonce
« solennellement à tout salaire et à toute dignité; qui,
« pour être plus étroitement liée au service de l'Eglise
« de Dieu, s'engage par vœux exprès à s'employer
« partout où les ordres du souverain pontife et du
« vicaire de Jésus-Christ la destineront, fallût-il pour
« cela s'exposer à toutes les misères de la pauvreté, à
« toutes les rigueurs de la captivité, à toutes les horreurs

« de la mort ; d'une compagnie qui, par la miséricorde « du Seigneur et par la force toute-puissante de son bras, « perpétuée de siècle en siècle et toujours animée du « même esprit, à la place des ouvriers qu'elle perd, en « doit substituer d'autres pour leur succéder, pour « hériter de leur zèle, pour cultiver les mêmes moissons, « pour soutenir les mêmes fatigues, pour essuyer les « mêmes périls, pour combattre les mêmes ennemis et « avec les mêmes armes, pour remporter les mêmes « victoires ; ou pour faire de leur réputation, de leur « repos, de leur vie, les mêmes sacrifices. Et aidé de « la grâce, et en suivant toute l'impression, après avoir « conçu et médité le dessein de cette compagnie, l'avoir « ensuite conduit avec autant de sagesse que de cons- « tance et de force, l'avoir exécuté avec succès et porté « enfin à sa perfection, dites-moi, chrétiens, si ce n'est « pas avoir été fidèle à Dieu, non seulement, comme ce « bon serviteur de l'Evangile, en de petites choses, « *in modico fidelis*, mais dans une des plus difficiles et « des plus grandes entreprises ? Or, voilà ce qu'a fait « saint Ignace de Loyola : je ne dis pas : voilà ce qu'il « s'est proposé, voilà ce qu'il a ébauché, voilà ce qu'il « a commencé ; mais je dis : voilà ce qu'il a lui-même « achevé, ce qu'il a lui-même consommé, et à quoi lui- « même il a mis la dernière main ! » Le tableau est vraiment magnifique ; il est beau parce qu'il est vrai et qu'il contient l'expression totale et variée de la réalité des choses.

Mais, Bourdaloue tire de cette belle appréciation de saint Ignace un conseil moral applicable à tous. Il indique, en effet, que le grand caractère d'Ignace, c'est l'action pour réaliser, en utilisant la grâce qui vient de Dieu. Je termine par une dernière citation à ce sujet : « Mais si Dieu vous est fidèle comme il le fut à Ignace, « êtes-vous comme Ignace fidèles à Dieu ? Vous voulez

« que Dieu fasse tout et qu'il ne vous en coûte rien.
« Mais saint Ignace s'est fondé sur une maxime bien
« opposée, savoir, que ne pouvant rien faire sans Dieu,
« il n'était pas d'une moindre nécessité pour lui de faire
« tout avec Dieu. Voici le principe qui l'a fait agir, et
« le mal est que vous prenez toute une autre règle. Ce
« grand saint a su distinguer entre la grâce et l'action;
« la grâce qui nous prévient de la part de Dieu, et l'action
« qui la suit de notre part; et il a conclu que ce n'était
« pas la première, mais la seconde qui nous sanctifiait;
« et que la première sans la seconde était même le sujet
« de notre condamnation. »

N'est-ce pas là la conception de l'état normal? L'homme reçoit comme une grâce, à titre gratuit, un ensemble d'avantages sociaux et personnels; et son devoir est d'agir constamment pour utiliser tous ces avantages pour le service de la Famille, de la Patrie et de l'Humanité. Tel est le beau sermon de Bourdaloue sur Ignace de Loyola. C'est, à mon avis, son vrai chef-d'œuvre; ne consistant pas dans un travail purement littéraire de phrases cadencées, mais bien dans une traduction vivante pour tous de l'ensemble de la réalité des choses. Bourdaloue a conçu ici le style comme Buffon, en le considérant comme consistant dans la meilleure manière de représenter la succession des idées; celles-ci traduisant la succession des choses.

Mais, si l'on considère les panégyriques de Bourdaloue, en les rapportant à sa situation sociale, l'on voit que celle-ci a limité son action. Bourdaloue n'a pu nécessairement embrasser que le champ même du catholicisme, sans rien prendre en dehors. Ce champ était vaste sans doute, mais néanmoins très limité, relativement à l'ensemble des choses. De plus, dans ce champ même, Bourdaloue n'a pu saisir l'ensemble; il n'a considéré que le point de départ et le point d'arrivée, c'est-à-dire,

les premiers temps du catholicisme et les temps modernes. Subissant comme Bossuet le poids de l'évolution révolutionnaire commencée au XIVe siècle, il n'a pu même entrevoir le rôle du moyen âge, où est cependant le nœud de toute l'histoire.

C'est dans Bourdaloue et Bossuet que, dans cette période décroissante, la prédication chrétienne a pu atteindre son maximum. Depuis, sa valeur comme son action ont nécessairement décru, par un désaccord croissant entre la doctrine catholique et l'évolution sociale, dominée de plus en plus par de toutes autres influences. C'est ce qu'il faut sommairement indiquer pour terminer notre appréciation.

L'organisation de la prédication, telle qu'elle était due à Bossuet et à Bourdaloue, a été un moment dans l'histoire de l'évolution catholique ; ce moment a même été très court.

La doctrine qui servait de base était de moins en moins en rapport avec la prépondérance croissante de l'esprit positif, même chez les gens de cour. De là, une tendance croissante des prédicateurs à éliminer le dogme et à s'en tenir à la morale, de plus en plus humaine. L'abbé Maury, dans son *Essai sur l'éloquence de la chaire,* signale ce mouvement, en le déplorant, dans le *Petit Carême* de Massillon, prêché en 1718 aux Tuileries, devant Louis XV enfant. « On lui fit un grand mérite « d'avoir ouvert un sentier nouveau, mais très dange- « reux..... Il se renferma donc dans la condition, dans « les devoirs, dans les dangers, dans les vertus et dans « les faiblesses des grands. Il fit ainsi dans la chaire « chrétienne du principal l'accessoire et de l'accessoire « le principal de chacun de ses discours.... Cette liberté, « cette doctrine, cette couleur philosophique, présages « et préludes de tant d'autres innovations toujours « croissantes, excitèrent un immense enthousiasme et

« donnèrent une impulsion qui se poursuivit pendant « tout le xviie siècle ». L'abbé Maury a même exagéré, car, dans son étiologie, il prend un symptôme pour une cause ! Bossuet avait prévu le danger avec sa perspicacité habituelle ; il l'avait même signalé ; ce qui ne l'a pas empêché de se produire, car cela tenait au fond même de la situation sociale, comme je l'ai souvent expliqué. Bossuet dit, dans son sermon sur l'*Unité de l'Eglise* : « On veut de la morale dans les sermons et on « a raison, pourvu qu'on entende que la morale chré- « tienne est fondée sur les mystères du christianisme. » L'abbé Maury, dans son *Essai sur l'éloquence de la chaire,* représente très bien cette situation : « On prêchait alors, « je m'en souviens avec douleur, sur les petites vertus, « sur le demi-chrétien, sur le luxe, sur l'humeur, sur « l'égoïsme, sur l'antipathie, sur l'amitié, sur l'amour « paternel, sur la société conjugale, sur les vertus « sociales, sur la compassion, sur les vertus domes- « tiques, sur la dispensation des bienfaits, etc., enfin, « *sur la sainte agriculture* »... « Enfin, ajoute-t-il, on « pouvait suivre un carême entier, sans entendre par- « ler une seule fois des mystères du christianisme. » Mais, si la prédication chrétienne se transformait ainsi sous l'action du milieu ambiant, en s'éloignant de l'équilibre mental et moral que Bossuet avait essayé de faire durer, il se produisait un immense mouvement positif, qui procédait par substitution, en remplaçant la prédication chrétienne par un tout autre système de prédication positive. Danton a dit, avec profondeur : on ne détruit que ce qu'on remplace ; mais aussi on détruit ce qu'on remplace ; c'est le seul procédé efficace. On voit, à partir de la fin du xviie siècle, surgir les éloges académiques. Ceux de Fontenelle nous en offrent un exemple admirable ; et l'on voit là la supériorité de la méthode positive sur la méthode théologique. Qu'on

lise, par exemple, l'admirable éloge de Leibnitz, où Fontenelle signale avec profondeur comment l'examen de la succession des opinions scientifiques, soumise à des lois naturelles, permet des prévisions sur des découvertes qui doivent avoir lieu. Qu'on lise l'éloge de d'Argenson, où la fonction du préfet de police est si bien analysée, et l'on verra avec quelle supériorité l'esprit positif s'empare de l'appréciation des hommes, dans toutes les fonctions réelles où s'exerce l'activité humaine. Condorcet continue d'une manière supérieure le mouvement si bien donné par Fontenelle, en l'adaptant aux exigences de la nouvelle situation, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Mais il y a plus, ce système d'éloges et d'appréciations s'étend aux plus grands sujets politiques et sociaux ; et l'éloge de Colbert fut une grande bataille économique. Le mouvement, du reste, fut commun à tout l'Occident, avec des nuances particulières, dont il faudrait tenir compte, si nous faisions une histoire détaillée. En outre, l'on peut constater que les diverses sociétés de toute nature formées alors donnèrent à la prédication laïque une immense extension ; la Révolution française lui offrit un champ presque indéfini et, dans ce grand évènement, le plus grand de l'histoire, la prédication théologique, si efficace encore sous la Ligue, sombra complètement. Un résultat important et décisif est désormais obtenu, à savoir que la prédication est désormais une fonction que chaque individu quelconque peut remplir à ses risques et périls, sous la surveillance souveraine de l'opinion publique ; et cela est normal, car chacun doit pouvoir remplir toutes les fonctions du pouvoir spirituel, depuis l'enseignement jusqu'à la prédication. Nul monopole absolu ne doit être établi ; c'est à chacun à se faire entendre ou croire. L'opinion publique, de plus en plus éclairée par les habitudes scientifiques, fera une police de plus en plus sage et de

plus en plus sévère. Néanmoins, les fonctions spirituelles devront être systématisées par un sacerdoce positif, agissant au nom d'une doctrine, d'après des conditions de compétence universellement acceptées. C'est ce mouvement que le positivisme institue, après avoir posé toutes les bases de sa doctrine. Le double calendrier, concret et abstrait, fournit le cadre d'un vaste système de prédication positive. Aussi le développement complet du calendrier abstrait, où sont représentés la structure, les fonctions et le mouvement de l'organisme social, est un problème important et urgent. Pour en donner une idée, quelle lumière peut fournir à un physiologiste compétent la distinction entre le prolétariat actif, qui surtout produit, et le prolétariat passif, qui surtout consomme, en se croyant trop souvent dispensé de toute reconnaissance ! Néanmoins, dans cet interrègne où surgit graduellement le positivisme, le catholicisme, outre le type de systématisation qu'il nous fournit, rend encore des services spéciaux.

III. — *Claude Fleury* (L'érudition chrétienne).

Il y a une érudition chrétienne dont il importe de définir les caractères généraux, dogmatiques et historiques, avant d'apprécier Claude Fleury, qui en est le représentant ou le type dans le calendrier positiviste.

L'évolution catholique, longuement prolongée, a dû nécessairement donner lieu à une vaste accumulation de documents de toutes sortes, relatifs à cette évolution. Ces documents se rapportent, non seulement à l'histoire de la doctrine catholique et aux événements intrinsèques, mais aussi à l'ensemble même des événements historiques auxquels le catholicisme a été plus ou moins lié.

Un clergé nombreux, puissant et riche a créé de nom-

breuses disponibilités théoriques; cela a donc fourni une classe très bien disposée pour recueillir les documents et en faire l'histoire. Il y a en outre une raison plus spéciale qui a contribué largement à la production de l'érudition chrétienne, c'est le caractère traditionnel de la doctrine catholique et chrétienne. Elle repose tout entière sur des livres, dont le dépôt comme l'interprétation sont confiés au clergé. Toutes les questions nouvelles qu'amène la succession des événements doivent donner lieu à des solutions qu'il faut toujours rattacher aux antécédents et finalement aux livres saints. De là, nécessairement, un caractère historique, et la disposition à l'accumulation comme à l'interprétation des documents et des événements. Par ces diverses raisons, il y a eu inévitablement une immense érudition chrétienne.

Ce que je viens de dire ne suffit pas pour caractériser l'érudition chrétienne, cela montre seulement la matière et les agents de cette érudition, mais il y a, en outre, l'esprit général qui la domine. Le catholicisme est une grande doctrine et par conséquent cette doctrine influe inévitablement sur l'érudition correspondante : car c'est une vaine illusion de croire que la constatation des faits puisse se faire sans une théorie quelconque. — L'absence complète de théorie, c'est le crétinisme. — Seulement la théorie, au lieu d'être positive, peut être théologico-métaphysique. Mais il faut toujours une théorie pour voir les faits même les plus vulgaires, et souvent surtout les plus vulgaires. Sans une certaine conception antécédente, les faits passent sans laisser aucune trace dans le cerveau. Dans l'érudition vraiment chrétienne, la théorie catholique intervient nécessairement dans l'accumulation comme dans l'interprétation des faits. Par conséquent, l'érudition chrétienne nous offre trois grands caractères : connaissance et accumulation des faits relatifs au christianisme, emploi de la théorie catho-

lique dans la formation de cette histoire, et enfin caractère chrétien ou plutôt ecclésiastique de ceux qui la font. Mais il ne faut pas croire que dans de tels travaux l'esprit positif et la méthode scientifique n'interviennent pas ; cela serait radicalement absurde. Sans la méthode positive, on ne peut produire que de vains rêves ; et la réalité des choses s'impose toujours à des degrés différents. L'on peut même constater que cette intervention de l'esprit positif en histoire va toujours croissant et joue un rôle de plus en plus considérable dans les productions de l'érudition chrétienne. Les luttes mêmes du chritianisme au début l'ont obligé à une intervention considérable de l'esprit critique. Sans doute des raisons sociales l'ont considérablement diminué pendant le moyen-âge; mais la reprise de l'évolution mentale et le développement croissant de la méthode scientifique ont produit aussi une augmentation nécessaire de l'esprit critique de l'érudition chrétienne. Les luttes de plus en plus considérables du christianisme ont concouru à cet accroissement de la critique historique. Il y a eu néanmoins, à cet égard, un *maximum*. Ce *maximum* a été atteint au moment où l'érudition chrétienne n'était pas envahie par la prépondérance absolue de la méthode positive; mais restait essentiellement chrétienne, tout en faisant une large part à la critique positive. Mais il arrive un moment où la méthode historique positive domine partout, et où les docteurs restés chrétiens usent et abusent du caractère subjectif plus ou moins indéterminé de la doctrine catholique, pour encombrer l'histoire d'hypothèses purement logiques, mais qui n'apprennent au fond réellement rien. On peut même remarquer que ce caractère est resté prépondérant dans les érudits venus du protestantisme, surtout en Allemagne. Le caractère de la pure érudition française positive est tout à fait différent. Le point maximum de l'éru-

dition vraiment chrétienne me paraît avoir été atteint au XVIIe siècle. Elle est sagement critique, mais elle est encore chrétienne. C'est dans cet équilibre éminent, mais passager, dont Bossuet est le grand type, que s'est produit le phénomène; l'on pourrait le déterminer *a priori*, mais l'observation le constate.

Il y a eu sans doute, en France et ailleurs, d'immenses travaux d'érudition chrétienne, mais Fleury m'en paraît le type le plus caractéristique, comme le plus éminent, et Auguste Comte me semble avoir très judicieusement choisi en le plaçant dans le calendrier positiviste.

Avant d'examiner l'ensemble de l'œuvre de Fleury, nous allons donner sur lui quelques notions biographiques.

Fleury (Claude) est né à Paris, le 6 décembre 1640, et il est mort le 14 juillet 1723, à près de 83 ans. Il était fils d'un avocat au Conseil du Roi. Il fit ses études chez les jésuites, au collège de Clermont, à Paris (actuellement Louis-le-Grand). Il a toujours conservé un bon souvenir de ses maîtres; et il resta très lié avec son professeur, le P. Cossart.

On le destina au barreau, et il fit, de la manière la plus sérieuse, les études nécessaires à une telle carrière. Il fut reçu avocat à l'âge de 18 ans (1658). Il suivit la carrière du barreau pendant neuf ans, jusque vers 1667, où il entra dans les ordres, sans qu'on sache exactement, du moins je le crois, à quelle date. Ses études, comme sa carrière au barreau, le mirent en rapport avec la classe si importante des parlementaires parisiens, avec ceux surtout qui combinaient une vie vraiment chrétienne avec les études et les travaux de leurs fonctions. L'on doit remarquer, d'une manière générale, le choix si sage des relations personnelles de Claude Fleury, en même temps que la persistance de ces relations. Cela caractérise l'heureux équilibre de son caractère et de son

esprit, qui le tint, dans sa longue carrière, éloigné des luttes et des discussions. Son cœur comme son esprit le disposaient à choisir dans ceux avec qui il vivait les points essentiels où l'on peut être d'accord.

Il eut des relations avec Lefèvre d'Ormesson et aussi avec Guillaume Lamoignon, premier président au parlement de Paris. Lamoignon réunissait chez lui régulièrement un certain nombre de personnes, pour s'entretenir les unes les autres de questions sérieuses ; ce qu'on appelait alors *l'Académie* de M. de Lamoignon. Parmi ceux qui en faisaient partie se trouvaient Bourdaloue, Pellisson, Boileau, le P. Rapin, le P. Ménestrier, Guy-Patin. Fleury fut admis dans cette société d'élite ; il y fit la connaissance de Bossuet. Il fut reçu aussi dans le salon d'un autre magistrat fort savant, M. de Montmort. Il y connut Ménage, l'abbé de Marolles, Roberval, Gassendi et La Bruyère. Il fut surtout très intimement lié avec un conseiller au Parlement, M. de Gaumont, qui, à une grande piété, joignait une très grande érudition dans les questions de droit. Il dirigea Fleury dans ses études de jurisprudence et il lui donna le conseil fort judicieux de remonter dans ses études toujours aux originaux ; conseil qui fut scrupuleusement suivi par son jeune ami. Mais il eut surtout une grande influence sur Fleury quant au développement de sa vie religieuse ; ce qui conduisit finalement celui-ci à embrasser l'état ecclésiastique. De pareilles fréquentations régulières de ce monde d'élite étaient certainement très propres à faciliter le développement mental de Fleury. Cette société montrait la coexistence des idées religieuses, ou tout au moins de leur respect, avec la culture littéraire et scientifique la plus élevée. Ce ne fut sans doute là qu'un moment de l'histoire ; mais il est important de le noter. Le XVIIIe siècle, en germe dans le XVIIe, allait venir, qui devait opérer la segmentation

finale. Ce n'était là, d'ailleurs, qu'une société exceptionnelle et choisie, en dehors de laquelle, au fond, évoluaient les forces actives.

Fleury fut successivement le précepteur des princes de Conti, puis du comte de Vermandois, fils naturel de Louis XIV et de Mlle de la Vallière, sous-précepteur du Grand Dauphin, sous Bossuet, et enfin attaché, sous le préceptorat de Fénelon, à l'instruction du duc de Bourgogne, du futur roi d'Espagne et du duc de Berry. Il obtint de Louis XIV l'abbaye de Loc-Dieu, dans le diocèse de Rodez; et quand, en 1706, Louis XIV lui donna l'abbaye d'Argenteuil, il résigna immédiatement la première, conformant sa conduite à ses principes, quoiqu'il y eût de grands exemples du contraire. Il fut nommé membre de l'Académie française, le 16 juillet 1696 ; il y succéda à La Bruyère. Toujours entouré d'une considération que méritaient ses talents, ses vertus et la parfaite modération bienveillante de son caractère, il fut, en 1716, nommé confesseur du roi Louis XV ; il conserva cette charge importante jusqu'en 1722, où, vu son grand âge, il résigna cette position, pour mettre un intervalle entre la vie active et la mort. Enfin, celle-ci l'enleva, comme je l'ai déjà dit, en 1723, à l'âge de près de 83 ans. C'est là un bel exemple de ces existences, si bien équilibrées dans l'activité, mais que le mouvement de l'évolution moderne devait rendre de plus en plus difficiles et qui nous apparaissent comme un idéal, que réalisera sans aucun doute, dans des conditions plus complexes, l'état normal de l'humanité.

Jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur l'œuvre de Fleury, dont l'*Histoire ecclésiastique* est sans doute la partie principale, mais qui comporte beaucoup d'autres ouvrages dont il est nécessaire d'avoir une certaine idée. Nous allons donner la liste de ses divers travaux : *Histoire du droit français*, en 1674, *Institution*

du droit ecclésiastique, en 1677, *Mœurs des israélites*, en 1681, *Mœurs des chrétiens*, en 1682, le *Grand catéchisme historique*, en 1683. Le *Traité des études*, commencé en 1675, fut publié définitivement en 1688. On lui doit, en outre, un *Traité sur les devoirs des maîtres et des domestiques*. Il a publié un certain nombre d'opuscules qui offrent tous de l'intérêt : Un discours *sur la prédication*, un autre *sur Platon*, *sur les Missions orientales;* un *Discours sur la raison de l'existence perpétuelle de l'Eglise*. Enfin, il a fait un petit abrégé de son grand catéchisme historique. Il a publié, en outre, l'*Histoire de la mère Arbouse*, abbesse réformatrice du Val-de-Grâce. Il avait, du reste, dès 1678, publié la traduction en latin de l'exposition de la doctrine catholique de Bossuet.

Quoique voué à cette vie intellectuelle, Fleury ne négligea nullement les devoirs du sacerdoce ; et Bossuet l'associa, pendant un certain temps, à ses visites pastorales dans le diocèse de Meaux.

Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur l'œuvre de Fleury, on est frappé d'un caractère général qui la domine : c'est la prépondérance du point de vue historique. Tous ses travaux portent ce caractère ; et dans tous les sujets quelconques qu'il aborde, il les éclaire par une appréciation des antécédents, de la situation et des conséquences. En restant dans les conditions de l'érudition chrétienne, avec tout l'esprit critique qu'elle comporte, il fait un emploi étendu du point de vue historique ; je n'oserai dire de la méthode historique, car la constitution de celle-ci est exclusivement due à Auguste Comte.

Examinons d'abord le *Traité des études*, qui donne lieu à quelques considérations importantes. L'ouvrage se compose de deux parties : La première, purement historique, contient un tableau de l'évolution de l'enseignement, depuis les Grecs et les Romains jusqu'au

xvii[e] siècle. C'est l'exposé nourri d'une érudition précise, avec un choix judicieux des choses à retenir. Il a, en passant, combattu le préjugé relatif aux Musulmans, en montrant le rôle intellectuel très étendu joué par les Arabes. Dans la seconde partie, qui s'appuie sur la première, il expose le but des études, leur nature et leur division. « L'étude, dit-il, est l'apprentissage de la « vie : elle doit nous fournir le moyen de bien agir et « d'user honnêtement du repos. La vie est courte, la « capacité du cerveau est bornée, la jeunesse est le « temps le plus propre pour apprendre. » On ne peut pas mieux dire, ni en des termes plus précis. Il donne nécessairement pour base à tout le système d'enseignement, la religion, mais il accepte, sauf des modifications, le système des *humanités,* qui se préparait depuis le moyen âge et dont les jésuites ont été, à partir du xvi[e] siècle, les plus ardents propagateurs. Fleury comprend fort bien que ce système d'enseignement ne s'adresse qu'à une portion limitée de la nation. « Régulière« ment, l'étude n'est point un moyen d'acquérir le « bien, elle ne convient qu'à ceux qui ont un honnête « loisir. » Le temps n'était pas encore venu où se poserait le problème de l'*enseignement populaire supérieur,* dont j'ai moi-même accompli la constitution systématique. Mais cet enseignement des humanités a servi à la constitution d'une bourgeoisie, qui a fait de si grandes choses pour le service de la France et de l'Humanité. Aujourd'hui, le système est en démolition, mais il n'est pas remplacé. Quoi qu'il en soit, Fleury accepte ce système, dans l'appréciation duquel il a introduit des vues fort judicieuses. Par exemple, il donne un rôle considérable à l'histoire ; et, par suite, il entend qu'on y introduise et la jurisprudence et la politique, conçues d'une manière générale. Sous le nom d'*économique,* il

veut qu'on initie la jeunesse aux connaissances principales, qui servent à la vie réelle. « Il faut donc, dit-il, « qu'ils connaissent la terre qu'ils habitent, le pain « qu'ils mangent, les animaux qui les servent, et par- « tant les hommes avec qui ils doivent vivre et avoir à « faire, et qu'ils ne s'imaginent pas que c'est s'abaisser « que de considérer tout ce qui les environne ». Et un peu plus loin, il ajoute : « On leur ferait donc voir, « comment on fait le pain, la toile, les étoffes ; ils ver- « raient travailler des tailleurs, des tapissiers, des me- « nuisiers, des charpentiers, des maçons et tous les « ouvriers qui servent au bâtiment ».

« Voilà, dit-il, ce que j'appelle l'économie. On voit « bien que je ne prétends pas que l'on en fît une étude « en forme, ni qu'on l'apprît dans les livres. Elle s'ap- « prendrait par la conversation et par la pratique ». Et il ajoute encore excellemment : « Toutefois les autres « études l'aideraient et elle les aiderait Pour exercer « les règles d'arithmétique, on pourrait dresser des « comptes et tenir un registre de recettes et de dépenses, « qui est une pratique si nécessaire à tout homme qui « a du bien à gouverner qu'elle est même recomman- « dée dans l'Ecriture. » Il donne enfin une place considérable à la géométrie et à l'histoire naturelle, c'est-à-dire à la science. Enfin, il veut que les femmes, sans être soumises au même système complet d'enseignement que les hommes, fassent des études sérieuses. Car, dit-il, elles ont une âme comme les hommes. Il combattait alors de grands préjugés. « Ce sera sans « doute un grand paradoxe, dit-il, qu'elles doivent ap- « prendre autre chose que leur catéchisme, la couture « et divers petits ouvrages, chanter, danser et s'habil- « ler à la mode, faire bien la révérence et parler civile- « ment ; car voilà en quoi on fait consister pour l'ordi-

« naire toute leur éducation ». L'on voit avec quel esprit de sagesse Fleury introduit dans les études tout le degré possible de positivité.

Mais une question se pose, à savoir combien au fond ce système d'enseiguement était peu homogène avec l'ensemble du vrai système catholique. Il constituait une situation de l'esprit sans homogénéité, où la préoccupation de la terre s'opposait de plus en plus à celle du ciel et la remplaçait par substitution. Il y a plus, ce système d'enseignement a grandement servi l'évolution révolutionnaire, car il a développé l'admiration pour la Grèce et Rome, c'est-à-dire pour la double évolution intellectuelle et pratique, en lui subordonnant de plus en plus la culture affective, qui avait été la base du catholicisme et l'avait caractérisé dans la période de son plein éclat au moyen âge. Le génie perspicace de Bossuet avait entrevu ce défaut d'homogénéité entre le catholicisme et le système courant des études. Mais il y avait là un phénomène social qui était alors irrésistible. De nos jours, des catholiques ardents ont voulu arriver à une homogénéité complète ; mais cette logique extrême est au fond un signe de décadence.

Dans son *Grand catéchisme historique*, auquel Bossuet a donné sa plus vive approbation, Fleury emploie l'histoire comme procédé d'exposition de la doctrine chrétienne. Il a fait, du reste, de ce catéchisme, un abrégé sous le nom de *Petit catéchisme*. Il y suit l'évolution de la religion chrétienne depuis la création du monde jusqu'à la constitution définitive du catholicisme.

Son *Institution du droit ecclésiastique* contient une exposition courte, précise et nourrie de l'organisation catholique, en même temps que de son fonctionnement, par une jurisprudence qui lui est propre. Je ne veux retenir qu'un point de tout ce travail, à savoir, que la jurisprudence, considérée, bien entendu, d'une manière

générale, fait partie de la morale. La morale se compose, en effet, d'une morale théorique consistant en la théorie de la nature humaine et d'une morale pratique donnant la théorie de l'éducation ou du gouvernement de la nature humaine. C'est ce que j'ai réalisé dans mon cours de morale, publié dans la *Revue Occidentale.* Aussi j'ai placé le droit et la médecine, comme partie de la morale pratique. Cette systématisation n'était pas possible du temps de Fleury, mais il en a eu un certain sentiment, tout au moins en ce qui regarde la jurisprudence. « Enfin, la jurisprudence, dit-il, fait partie de la « morale, puisque c'est l'étude des règles de justice, « pour les pratiquer nous-mêmes les premiers, et les « faire observer aux autres, par les conseils ou les juge- « ments. La jurisprudence canonique doit être toute « fondée sur la morale chrétienne, elle enseigne à ne « pas s'attacher à la rigueur du droit, qui dégénère « souvent en injustice et nous inspire l'équité, le désin- « téressement, l'humanité, la charité, et l'amour de la « paix ».

Mais le principal ouvrage de Fleury est son *Histoire ecclésiastique,* qu'Auguste Comte a placée dans la *Bibliothèque positiviste.*

Ce grand ouvrage contient l'histoire du christianisme, depuis son origine jusqu'en 1516, et s'arrête à l'histoire du concordat entre François Ier et Léon X. Par conséquent, il embrasse toute l'histoire du christianisme jusqu'à la Réforme. Il a été publié de 1690 jusqu'à 1719. La publication était successive ; c'est-à-dire que l'auteur publiait séparément les parties de son grand travail, à mesure qu'elles étaient terminées. L'ouvrage publié par Fleury lui-même s'arrête à 1414, c'est-à-dire au commencement du xve siècle. Mais on a publié chez Didier, en 1840, d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale, la continuation de l'*Histoire ecclésiastique,* de 1414

jusqu'à 1516. Ce travail, dû à Fleury lui-même, contient les livres 101, 102, 103 et 104. Je dois faire observer, du reste, qu'immédiatement après la mort de Fleury un savant ecclésiastique avait publié un travail analogue, pour compléter l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury, au moins jusqu'à la Réforme.

Les diverses parties de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury étaient précédées de discours, dans lesquels il jetait un coup d'œil d'ensemble sur les divers degrés de l'évolution chrétienne. Les huit premiers ont été publiés du vivant de l'auteur. Le neuvième n'a paru que quelques années après la mort de Fleury ; il est relatif aux libertés de l'Eglise gallicane. Ces discours, extrêmement remarquables et qu'on peut lire avec beaucoup de fruit séparément de l'*Histoire ecclésiastique*, remédient à un des inconvénients de la méthode d'exposition adoptée par Fleury. Toutes les méthodes ont leurs inconvénients et cependant il faut en adopter une. Fleury a adopté la forme d'annales, c'est-à-dire strictement l'ordre chronologique ; or, l'inconvénient de cet ordre, c'est de rompre fréquemment l'ordre d'exposition d'une même question. On y remédie par une vue d'ensemble qui doit précéder et suivre toute longue exposition historique ; rien ne peut en dispenser, si l'on veut étudier avec fruit. Les contemporains de Fleury et Fleury lui-même avaient très bien compris l'importance capitale de ces discours. Fleury les a publiés à part en trois volumes in-8 ; les deux premiers volumes ont paru en 1716, et ils contiennent les six premiers discours ; le septième et le huitième discours ont paru en 1720. Le premier de ces discours contenait au fond la préface de tout l'ouvrage. Il indiquait le but de l'auteur et ses principes de critique et de chronologie. Il est inutile d'ajouter que cette grande histoire repose tout entière sur une étude approfondie des sources originales ; car c'est une

des excellentes plaisanteries de nos écrivains modernes de prétendre avoir découvert la nécessité de faire reposer l'histoire sur la connaissance des sources originales. L'on peut même dire que les écrivains de l'histoire ecclésiastique avaient une entière connaissance des matières qu'ils traitaient, qui ne sera jamais surpassée ni même égalée, malgré la fatuité et les réclames retentissantes de tant d'écrivains modernes.

Dans l'*Avis aux lecteurs* de Fleury pour la publication de ses discours, il indique fort bien leur nature, leur but et leur destination : « Ces trois discours ont déjà été « imprimés, dit-il, avec le corps de l'histoire ecclésias- « tique ; le premier pour être mis à la tête de tout « l'ouvrage et lui servir de préface ; le second, contenant « des réflexions sur les six premiers siècles, est placé « avant le trente-cinquième livre, au commencement « du huitième volume ; le troisième discours est à la « tête du treizième volume, avant le soixantième livre « et contient des réflexions sur cinq autres siècles, « depuis l'an 600 jusqu'à l'an 1100. Plusieurs personnes « ayant désiré avoir ensemble ces trois discours, j'ai jugé « à propos d'en faire cette nouvelle édition ; et elle ne sera « pas inutile pour montrer la liaison de ces discours, qui « ont un dessein suivi et se soutiennent l'un l'autre ».

L'ouvrage de Fleury commence, non pas à Jésus-Christ, mais bien après l'Ascension du fondateur, c'est à-dire en pleine histoire. Fleury évite ainsi la question si complexe de la fondation elle-même, que, du reste, il ne pouvait pas traiter d'une manière réellement positive, puisqu'il admet l'origine divine du christianisme.

L'ouvrage de Fleury, écrit dans l'esprit même de Bossuet, fut attaqué par les partisans de Rome avec une extrême violence ; quelques-uns même allèrent jusqu'à le traiter de scélérat ; mais ces aménités théologiques n'empêchèrent pas le succès si mérité de l'ouvrage.

Joseph de Maistre, avec plus de modération, cela va sans dire, a jeté son blâme sur ce travail, comme, du reste, sur Bossuet lui-même ; ce qui au fond était naturel, au point de vue spécial où se plaçait Joseph de Maistre. Mais je crois qu'au point de vue positif on peut mettre la chose au point.

Joseph de Maistre, dans son célèbre *Traité du Pape*, en partant de la théorie de la division des deux pouvoirs, a fait voir que la papauté du moyen âge a réalisé dans la pratique cette division, avec un degré d'efficacité considérable, et il a montré que la prépondérance de la papauté a été la condition de l'efficacité sociale d'une telle division ; il a su, d'après cela, faire ressortir la haute valeur des grands papes, notamment de l'incomparable Grégoire VII, si étrangement méconnu en France. Mais, au point de vue de la théorie de la division des deux pouvoirs elle-même, c'est autre chose, et il y a beaucoup à dire. Le catholicisme n'a pu réaliser cette division que d'une manière bien imparfaite, empiriquement, et, au fond, en tendant vers la confusion des deux pouvoirs et la prépondérance absolue de la puissance sacerdotale. Or, Fleury comme Bossuet ont très bien compris ces erreurs inévitables, que, du reste, l'évolution de la puissance royale se chargeait de leur démontrer. Qu'on lise, par exemple, le discours remarquable de Fleury sur les juridictions ecclésiastiques. Il établit ce que doit être normalement la juridiction ecclésiastique, c'est-à-dire purement spirituelle ; mais il montre aussi, historiquement, comment, dans certaines situations, la juridiction ecclésiastique a pris un profond caractère temporel. Néanmoins, on voit d'après cela qu'une nouvelle situation historique devait pousser la puissance temporelle à ramener la juridiction de la puissance ecclésiastique dans les limites qui lui sont propres, au lieu de la laisser tout envahir.

Dès lors, les vues de Fleury ne sont pas tant à dédaigner que le prétendait de Maistre, et on peut leur rendre justice en se plaçant à un point de vue élevé et relatif.

Mais l'érudition chrétienne avait des limites naturelles propres à sa nature, en même temps que des causes internes de décomposition qui devaient lentement, mais inévitablement agir.

Les limites naturelles de l'érudition chrétienne sont imposées par la théorie,absolue et *a priori* sous tant de rapports, qui constitue le catholicisme. Dans le catholicisme, la religion correspondante est révélée et repose sur un certain nombre de documents écrits, conçus comme ayant un caractère divin. Et comme néanmoins ces documents sont de même nature que tous les autres, et qu'ils ne sont pas toujours entre eux d'une cohérence parfaite, il a fallu que la puissance sacerdotale imposât un système d'interprétation, sans quoi le système tout entier était compromis. C'est heureusement ce qui a eu lieu, mais, au point de vue purement historique, cela limite nécessairement le cercle des investigations. Sans doute, l'histoire des origines du christianisme n'est pas purement arbitraire, elle est néanmoins constituée *a priori* d'après des considérations d'ordre social et politique. Ce caractère de l'histoire des origines chrétiennes réagit à un certain degré sur toute l'histoire chrétienne elle-même, et fournit pour cette histoire un système d'interprétation qui va jusqu'à l'altérer, du moins à un certain degré.

Mais si l'érudition chrétienne est ainsi limitée, elle a, comme je l'ai dit, une cause interne de décomposition; car, on a beau décréter le caractère divin des dogmes catholiques, il n'en est pas moins vrai qu'ils ont, comme base, des documents historiques. Or, il était impossible qu'au bout d'un certain temps les esprits hardis, plus

préoccupés de logique que d'harmonie sociale, ne soumissent ces documents aux règles générales de la critique historique, et cela devait avoir d'autant plus lieu que les esprits qui s'occupaient des documents primitifs étaient plus nombreux et plus aiguisés par des discussions constantes. Ce mouvement s'est développé à partir du XVIIe siècle et, à partir du XVIIIe, il a pris un caractère très hardi : cela est bien manifesté dans le *Tractatus theologico-politicus* de Spinosa. Richard Simon, moins hardi en apparence, a soumis le Vieux et le Nouveau Testament à une critique détaillée et positive. Ce mouvement intellectuel a dû surtout se développer chez les populations protestantes, attendu leur prétention de remonter par une critique personnelle et libre à la discussion des livres saints. Ce mouvement s'est développé principalement en Allemagne ; il y a produit des résultats intéressants, quoique exagérés. L'institution de ces études était, en effet, étroite et irrationnelle, parce qu'elle avait un caractère absolu, au lieu d'être ramenée aux lois universelles de la critique positive. On a accumulé des discussions qui ont fini par devenir puériles et arbitraires. Les hommes, du reste distingués, qui se sont occupés de ces questions, ont voulu tout expliquer et ont dépassé, et de beaucoup, les limites que comportaient les documents effectifs qu'ils avaient à leur disposition. De là, une accumulation d'hypothèses qui n'apprennent absolument rien, sinon l'ingéniosité de ceux qui les construisent : c'est un fatras d'inutilités.

On voit donc comment l'érudition chrétienne proprement dite a dû s'altérer de plus en plus par le jeu même, purement interne, de ses propres éléments. Mais, il y a plus : une force extérieure bien autrement puissante devait désorganiser définitivement cette institution passagère de l'érudition chrétienne, c'est la prépondérance de l'esprit positif. Fréret, dans un discours admirable, a

posé toutes les bases de la haute critique historique purement positive ; et dès lors la critique des livres saints rentrait simplement dans le cas général. En outre, à mesure que la planète était mieux connue, toutes les religions étaient soumises au point de vue commun de la science, et la prétention du catholicisme à posséder exclusivement la vérité morale et religieuse apparaissait comme tout à fait inadmissible. Le Positivisme a donné à cette lente disposition spontanée une constitution définitive, et, dès lors, le catholicisme est soumis aux lois générales de l'évolution nouvelle.

L'érudition chrétienne, telle qu'elle nous apparaît dans Fleury et dans les hommes, du reste éminents, qui ont suivi la même voie, n'était donc que d'une constitution passagère et d'un équilibre absolument instable.

Si nous considérons l'ensemble de l'évolution dogmatique du catholicisme dans cette période ultime, nous voyons qu'il est soumis à la même loi, et qu'il y a là une constitution éminente mais passagère, qui a rendu sans doute de grands services, mais qui n'était que transitoire. C'est là une démonstration dont la vérité ne peut, ce me semble, échapper à tout lecteur attentif. Mais, si nous considérons l'ensemble de l'évolution chrétienne, nous sommes conduits à une conclusion générale sur laquelle je dois sommairement insister.

Le catholicisme n'a été, comme nous l'avons vu, qu'indirectement social et politique ; son caractère fondamental consiste dans une systématisation morale, et dans l'organisation d'une vie subjective correspondante. La sagesse sacerdotale a tiré de cette systématisation morale les effets les plus importants pour la civilisation, mais cette systématisation morale est elle-même absolument imparfaite. Cela d'abord est évident *a priori*, car, comment, au commencement de notre ère, aurait pu surgir une systématisation morale vraiment parfaite,

alors que les procédés d'investigation scientifique n'avaient pas reçu tous les développements qu'a fait surgir l'extension graduelle de la science sur les sujets les plus compliqués. Il faut vraiment le procédé naïf de la révélation pour soutenir une thèse si absurde *a priori*. Mais, outre l'absence de méthodes scientifiques suffisamment développées pour étudier à fond la nature humaine, le sujet lui-même manquait ; car l'évolution sociale n'était pas alors assez complète ni assez étendue pour qu'on eût une base suffisante pour établir une théorie positive de la nature humaine.

La prétention de l'école de M. Le Play que, dès le début, toute la sagesse morale de l'espèce a pu se condenser dans le décalogue a quelque chose de véritablement naïf et explique le profond avortement de l'action sociale d'une telle école sur les masses humaines, malgré le talent propre de beaucoup de ses membres. Les louanges continues que se décernent à eux-mêmes les docteurs catholiques sur la perfection absolue de leur doctrine morale ne changent rien à la nature des choses. A *priori* donc, on peut le dire, la doctrine morale est nécessairement insuffisante et profondément imparfaite. Mais il faut préciser davantage et étudier les caractères mêmes de cette imperfection qui fera mieux ressortir l'urgente nécessité de la morale positive, qui viendra graduellement diriger le mouvement désormais si compliqué de notre espèce.

En premier lieu, la morale catholique a un vice absolument radical, c'est la méconnaissance du point de vue sociologique. Dès lors, comment organiser une morale suffisante et effective quand on néglige le caractère prépondérant de la vie de notre espèce. Que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas, que nous le sachions ou que nous ne le sachions pas, nous faisons partie d'un organisme collectif assujetti, outre les conditions socio-

logiques directes, à des conditions biologiques et cosmologiques. C'est là la grande réalité qui nous domine, et à mesure que le phénomène sociologique s'étend à la planète entière en embrassant toutes les civilisations, leurs traditions et leur passé, le point de vue sociologique devient à la fois plus compliqué et plus prépondérant. C'est donc là l'élément capital sur lequel doit reposer toute marche positive et réelle. Ce point de vue sociologique peut même seul tracer le but de notre existence, en nous assujettissant à la nécessité de vivre pour et par la Famille, la Patrie et l'Humanité ; ce qui est la véritable destinée humaine, en tant du moins qu'elle est positivement assignable.

Mais il y a plus : la morale catholique, considérée en elle-même en tant que théorie directe de la nature humaine, est nécessairement et profondément imparfaite sous trois aspects que nous allons sommairement apprécier : méconnaissance de la spontanéité des sentiments bienveillants, de l'altruisme ; méconnaissance du caractère et du rôle de la personnalité humaine ; et enfin méconnaissance de l'harmonie entre la personnalité et la sociabilité. C'est ce que nous allons successivement indiquer.

Le catholicisme met l'altruisme, sous le nom de grâce, dans la dépendance absolue de Dieu. Une pareille thèse, outre qu'absolument arbitraire par sa nature même théologique, est tout à fait contraire à l'observation. Hume et Gall avaient déjà démontré la spontanéité des sentiments bienveillants dans l'espèce humaine ; et G. Leroy en a fait voir l'existence irrécusable dans les animaux, et spécialement dans les mammifères. De plus, il est désormais incontestable que les fonctions élevées ont pour siège la substance grise du cerveau et dépendent, par suite, de notre organisation même. En second lieu, le catholicisme n'a jamais pu donner une

théorie véritable de la personnalité humaine : il l'a considérée, sous le nom de *péché,* dans les manifestations qui acquièrent un certain degré d'intensité, et, sous le nom de *nature,* il a déclaré que cette personnalité était mauvaise ; ce qui est au fond radicalement absurde, puisque c'est substituer nos désirs à l'observation et faire un procès à la nature humaine elle-même. Notre organisation est ce qu'elle est, et notre puissance modificatrice ne peut porter que sur l'intensité : modificabilité dirigée nécessairement par le point de vue social, car la société est à la fois le moyen et le but. Il est absolument irrationnel de maudire dans l'homme l'instinct conservateur ou l'instinct sexuel qui assurent l'existence de l'individu et la perpétuité de l'espèce. A ces instincts personnels s'en ajoutent d'autres d'une intensité moindre, à savoir : les instincts maternel, destructeur et constructeur. Ces cinq instincts assurent directement la durée de la personnalité ; les deux autres instincts personnels, vanité et orgueil, sont indirectement sociaux. Leur existence à tous est en nous aussi légitime que la secrétion de la bile ou la digestion. L'incapacité du catholicisme à comprendre systématiquement la personnalité est surtout frappante dans le cas de l'instinct sexuel, où les plus grands docteurs ne voient qu'une répugnante animalité ; considération qui s'applique à la vie organique elle-même, qu'il faut pourtant accepter sans vaine délicatesse. L'observation de saint Bernard, qui maudit l'instinct sexuel d'une manière absolue, d'un côté parce qu'il nous est commun avec tous les animaux, et que, d'un autre côté, il est lié à la vie organique, est tout à fait irrationnelle ; car, si l'on en poursuivait logiquement les conséquences, on rendrait méprisable le mariage lui-même, qui est, non la suppression de cet instinct, mais son réglement ; ce qui est bien autre chose. Les considérations relatives à

l'instinct sexuel s'appliqueraient *à fortiori* à l'instinct nutritif ; et néanmoins, on n'a pas osé pousser jusque-là une théorie qui apparaîtrait comme directement absurde, puisque la conservation de l'individu serait alors compromise. — Auguste Comte a depuis longtemps remarqué que l'on n'a pas osé étendre au besoin d'incrétion la honte qu'on a graduellement attachée aux besoins d'excrétion.

Quant à l'altruisme, Auguste Comte l'a réduit à trois fonctions élémentaires, l'attachement, la bonté et la vénération. Joignez à ces dix fonctions élémentaires celles du caractère, le courage qui entreprend, la prudence et la persévérance, vous aurez les bases du tableau systématique de la vie affective. Mais le tableau total de notre nature suppose qu'on y joigne les fonctions intellectuelles : la contemplation concrète des êtres et la contemplation abstraite des événements, coordonnées par la méditation inductive et déductive, d'où résultent les constructions mentales, que le langage conserve et transmet après avoir servi à leur fondation.

Mais on ne doit pas oublier que, pour la vie cérébrale comme pour la vie organique, le monde extérieur fournit tous les matériaux indispensables pour la sensibilité au moyen de la double enveloppe de l'épiderme et des muqueuses.

Mais cette profonde analyse abstraite resterait insuffisante pour représenter toute la complexité extrême de notre vie cérébrale si je n'avais pas introduit la conception des fonctions composées du cerveau.

Il s'opère, en effet, cérébralement, comme je l'ai dit souvent, des combinaisons constantes dans les diverses fonctions élémentaires. Ce sont là les fonctions composées dont j'ai ébauché la théorie dans mon cours de morale pratique. Et il est important de remarquer que

ce sont ces fonctions composées qui agissent effectivement dans la vie réelle, puisque ce sont elles que le langage a surtout désignées ; et le langage est l'expression de l'observation universelle du genre humain.

Il y a un premier degré de composition qui est la base de tous les autres, c'est la combinaison du penchant, qui est aveugle, avec la partie intellectuelle et essentiellement avec des images déterminées. C'est ainsi que l'instinct conservateur nous donne, par sa liaison constante avec des images déterminées, non seulement les diverses formes de l'instinct nutritif solide ou liquide, mais aussi les formes particulières de l'avarice, de la prodigalité, de la peur de la mort, etc., etc.

Mais il faut faire un pas de plus, et c'est ici que l'on voit la supériorité de la théorie positive de la nature humaine sur la théorie théologique. Il s'opère, en effet, une combinaison habituelle et plus ou moins fixe entre les instincts personnels et les instincts sympathiques, de manière à ce que les instincts personnels prêtent aux instincts sympathiques de leur intensité, ceux-ci donnant aux premiers de leur élévation comme de leur dignité. Par exemple, il est incontestable que le sentiment de la dignité personnelle est un sentiment complexe où l'orgueil se combine avec le sentiment de la vénération appliquée à soi-même ; dans cette combinaison, il est indispensable que les instincts personnels n'aient pas un trop haut degré d'intensité, sans quoi ils prédominent aveuglément. De là la nécessité, non de supprimer l'égoïsme, mais de le régler. L'amour est, du reste, un exemple bien frappant de ces fonctions composées du cerveau.

A la théorie imparfaite de la nature humaine, dont cependant le catholicisme a su tirer de si grands résultats, le positivisme, outre une meilleure théorie de la société, vient substituer une théorie vraiment supé-

rieure, en ayant néanmoins avec le catholicisme ce point d'entente commun de l'effort continu de l'homme sur lui-même, qui, pour nous, a pour but, non la conquête de la vie future, mais le meilleur service de la Famille, de la Patrie et de l'Humanité.

Duclos a écrit depuis longtemps que la vertu est un effort sur soi en faveur des autres ; c'est dans ce sens qu'il faut former des hommes vraiment vertueux, qui sachent bien à la fois quels sont les efforts qu'il faut faire, et quels sont ces autres pour qui nous devons travailler.

LES GRANDS TYPES DE L'HUMANITÉ

APPRÉCIATION

Des principaux Types de l'évolution catholique
(St-Paul, St-Augustin, Hildebrand, St-Bernard, Bossuet)

DIXIÈME LEÇON (1).

CONCLUSION GÉNÉRALE

I. — *Vue d'ensemble de l'évolution catholique et de ses principaux résultats.*

Nous avons considéré l'ensemble de l'évolution catholique, depuis sa fondation jusqu'à la Révolution française qui, du moins en France, a fait passer cette grande religion de l'état public à l'état privé. Nous avons soumis cette vaste évolution aux lois générales de la dynamique sociale ; quoique notre appréciation, au lieu d'être abstraite, ait surtout porté sur les principaux types concrets de cette grande construction sociale.

(1) Cette leçon a été professée au Collége de France, le dimanche 32 janvier 1893, de 3 heures à 5 heures.

Nous avons vu naître cette religion, nous l'avons vue atteindre au moyen âge, vers les XIIe et XIIIe siècles, son maximum et nous avons constaté, à partir du XIVe, sa décomposition croissante et la diminution graduelle de son action. Il nous faut maintenant examiner, comme conclusion de ce vaste travail, trois questions successives : 1° vue d'ensemble de l'évolution catholique, considérée surtout dans ses résultats transitoires ou définitifs ; 2° marche du catholicisme depuis la Révolution française et analyse de ses efforts systématiques pour reprendre sa prépondérance sociale et politique ; 3° situation actuelle et institution de la politique qu'il convient de suivre pour utiliser les aptitudes et les forces de cette grande religion, dans l'ordre privé, que la nature des choses lui impose de plus en plus.

Le catholicisme a été une vaste tentative de religion universelle. A ce titre, si ce n'est au point de vue logique, il a complètement échoué ; car il n'a pu conserver l'ensemble de l'empire romain, puisque l'Orient lui a échappé, dès le IXe siècle, d'une manière définitive. Réduit à l'Occident, il a été un élément capital de sa constitution, mais non le seul, puisque la féodalité et l'évolution moderne de la science et de l'industrie y ont si profondément contribué ; de telle sorte qu'à la dénomination de *Chrétienté* il est nécessaire de substituer désormais celle de *République occidentale*. Toutes ses tentatives pour s'étendre au-delà de l'Occident et même pour y prévaloir ont avorté. Au lieu donc d'être une religion universelle et éternelle, il ne se présente à nous que comme une *religion locale et temporaire*. Mais, à ce titre, il a produit d'immenses résultats, qui doivent déterminer une éternelle reconnaissance ; et c'est à ce point de vue que nous devons résumer l'ensemble de notre longue appréciation.

La fondation du catholicisme, par le vaste génie de

saint Paul, a été accomplie dans des conditions déterminées, qui lui ont donné le caractère foudamental que cette religion a conservé et conserve encore, quoiqu'elle soit susceptible néanmoins de s'adapter, dans une certaine mesure, aux nécessités transitoires des événements.

1° D'après la grande opération de saint Paul, le but était de fonder une religion universelle, d'après une destination essentiellement *morale,* et non pas *directement sociale;* ce que la situation romaine n'aurait permis à aucun degré ; 2° le perfectionnement moral, destination de cette religion, ne pouvait être qu'indirectement terrestre ; sans quoi elle eût montré, ce qui était impossible, un caractère directement social. La destination était donc surnaturelle. Il s'agissait d'organiser un perfectionnement systématique de l'individu, pour atteindre la vie éternelle ; 3° la base dogmatique a été nécessairement le monothéisme, non pas seulement philosophique, mais bien complété par une révélation conçue comme fournissant les bases du gouvernement humain. La théorie du Christ a été le nœud capital de tout le dogmatisme catholique ; elle en a été la base inébranlable. Avec une sagesse profonde, on a combiné à la théorie du Christ celle du prophète, saint Paul ayant rattaché sa construction à l'impulsion donnée par Jésus, envoyé de Dieu. Cette construction d'un être à la fois Dieu et homme a enlevé au dogme monothéique son caractère à la fois trop homogène et trop abstrait. Nous avons fait, du reste, ressortir, avec les détails convenables, tout le caractère de cette construction du Christ.

Saint Paul y a rattaché sa grande vue systématique sur *la nature* et *la grâce,* qui constitue un des plus grands progrès accomplis jusqu'au positivisme dans la conception de la nature humaine, puisqu'elle pose le grand dualisme entre l'altruisme et l'égoïsme. Mais il

n'y a pas plus de religion sans sacerdoce que de société sans gouvernement. Dès le début, ce sacerdoce a été ébauché avec le caractère essentiel d'avoir une consécration divine, qu'on fait remonter jusqu'à l'origine du christianisme, d'après un sentiment vraiment admirable de la continuité humaine, le plus systématique peut-être qu'on ait vu jusqu'ici.

Enfin, ce sacerdoce a organisé un culte sur la base essentielle du repas mystique, qui a conduit à l'Eucharistie; mais le clergé a su sagement et graduellement coordonner autour de cette conception fondamentale tout ce que les cultes antécédents avaient produit. Cette religion, ainsi fondée dans l'empire romain, s'y est graduellement développée et adaptée; et ce n'est qu'en Occident que nous avons dû suivre ce développement du catholicisme romain, le seul réel et efficace.

C'est pendant le moyen âge que le catholicisme a atteint la plénitude et le maximum de son action. Les deux conditions de ce développement ont été, d'un côté, la dispersion politique, qui caractérise le système féodal et, de l'autre, la prépondérance organique de la papauté. La dispersion politique a été la condition sociologique indispensable de l'indépendance sacerdotale. Sans elle, le clergé aurait présenté la dégradation politique et sociale, propre au clergé byzantin; mais cette condition nécessaire n'était pas suffisante, il a fallu, en outre, la prépondérance complète de la papauté. Cette prépondérance a été organisée avec une sagesse politique digne du Sénat romain, et s'est justifiée par l'immensité de ses services. L'incomparable génie du grand Hildebrand méritera à jamais l'éternelle reconnaissance de tous les vrais philosophes. Deux conditions internes ont rendu efficace cette prépondérance: 1° le célibat ecclésiastique, qui était la condition nécessaire de la dignité comme de l'indépendance sacerdotale; en outre,

cette opération du grand Hildebrand a définitivement empêché tout retour offensif de l'esprit théocratique, en substituant dans une vaste corporation l'ordre de mérite à l'ordre de naissance; 2° la papauté a organisé autour d'elle la vie monastique, de manière à se constituer des agents directs et universels suffisamment dégagés du point de vue purement national.

La papauté a pu pousser ainsi la vaste hiérarchie catholique à la tête de l'Occident et assurer sa prépondérance occidentale pendant trois siècles, le XIe, le XIIe et le XIIIe. Mais c'était là une situation d'équilibre qui était nécessairement instable; car la théologie comme la guerre poussent leurs organes à une prépondérance absolue. Les conditions sociales qui avaient assuré la suprématie catholique venant à cesser graduellement, la prépondérance sociale et politique du catholicisme a dû graduellement disparaître et conduire inévitablement cette religion à ne plus être que d'ordre privé, après avoir été si pleinement d'ordre public.

La dispersion politique a graduellement cessé, par une tendance croissante à la formation des grandes nationalités. Dès lors, la puissance politique, de plus en plus prépondérante, a subordonné de plus en plus la puissance sacerdotale, annulé d'abord son action politique et concouru ensuite à sa graduelle annulation sociale. C'est la France qui a été l'organe principal, quoique non unique, de cette révolution nécessaire. De Maistre a pu dire avec raison, qu'une des gloires de la France est d'avoir fait la papauté; et l'on peut dire, avec non moins de raison, que la France a défait la papauté. Ce mouvement spontané de décomposition a commencé au XIVe siècle. L'équilibre du moyen âge a été rompu et d'une manière d'autant plus efficace qu'il s'accomplissait par le jeu même des éléments du système. C'est ainsi qu'on a vu d'abord la subordination

politique du pouvoir papal au pouvoir royal ; puis la nationalisation du clergé. La puissance politique de la papauté et par suite du catholicisme a été ainsi annulée, le mouvement systématique de la réforme n'a fait que consacrer une telle révolution. Mais, à partir du xvie siècle, l'unité dogmatique a été elle-même irrévocablement détruite, par la décomposition définitive de l'Occident en protestantisme et catholicisme. L'admirable effort du concile de Trente a finalement avorté ; et le génie de Bossuet a été, comme nous l'avons vu, tout à fait impuissant à ramener le luthérianisme et le calvinisme dans l'unité catholique. Ce qui rendait cette décomposition irrévocable, c'est que, n'étant pas purement dogmatique, elle se liait à des intérêts politiques de premier ordre.

Mais on voit, par ce spectacle, combien la prétention du catholicisme à fonder une religion universelle était illusoire ; puisque cette grande doctrine ne pouvait embrasser pas même l'Occident tout entier et, à plus forte raison, ni l'Orient, ni le reste de la planète. Mais l'universalité ne consiste pas seulement dans l'ordre géographique, c'est-à-dire dans l'étendue plus ou moins grande des peuples ralliés par une doctrine commune ; l'universalité consiste encore dans le nombre plus ou moins considérable des divers aspects individuels et sociaux de notre existence qui sont coordonnés par la doctrine prépondérante. Or, le catholicisme, poursuivant un but surnaturel, n'a jamais pu embrasser l'ensemble de l'existence humaine ; il a pu seulement vivre empiriquement côte à côte avec le développement de la vie pratique. Mais à mesure que celle-ci s'est de plus en plus développée, à partir du xive siècle, sous l'incomparable pression de la libération des classes laborieuses, le catholicisme a de moins en moins embrassé, d'une manière effective, les divers aspects de notre exis-

tence réelle. De telle sorte qu'entre le but surnaturel de notre vie que coordonnait le catholicisme, et le but terrestre qui s'imposait de plus en plus, le désaccord était croissant, aux dépens du but céleste. A ce point de vue, non seulement le catholicisme, mais aussi toute théologie quelconque, se trouvaient éliminés de la manière la plus radicale, c'est-à-dire par substitution graduelle.

Enfin, le mouvement croissant de l'esprit scientifique est venu systématiser cette prépondérance de l'esprit pratique. La science abstraite, d'abord purement inorganique, a tendu à s'étendre à l'étude de la vie et à celle de la société. Le régime des volontés surnaturelles a été de plus en plus remplacé par celui des lois propres aux divers ordres de phénomènes. L'homme est apparu enfin comme soumis à des fatalités modifiables, qui le lient à cette terre, où se trouve déterminée sa vraie destinée.

Une telle situation devait amener une crise : c'est celle qui a commencé en France en 1789, qui a proclamé l'aspiration de l'homme vers un ordre nouveau, dans lequel les conceptions indémontrables, soumises au régime de la liberté de conscience, ne sont par suite que d'ordre privé ou même purement personnel.

Telle est la vue d'ensemble de cette vaste évolution et de la courbe qu'elle a décrite en présentant un maximum. Mais cette vue d'ensemble serait insuffisante, si nous ne rappelions, avant d'aborder l'appréciation politique, les immenses résultats que le catholicisme a produits pour le service de notre espèce et qui mériteront toujours l'éternelle reconnaissance de l'humanité, quelque loin que puisse s'étendre son existence.

Un résultat capital de l'action politique et sociale du catholicisme, c'est d'avoir contribué pour une part décisive à l'extension du noyau civilisateur prépondé-

rant, mis désormais à l'abri de chances de destruction. L'évolution gréco-romaine avait constitué un groupe civilisateur, définitivement composé de l'Italie, de la France et de l'Espagne. Le moyen âge incorpora la Grande-Bretagne et la Germanie dans un tel groupe ; le catholicisme, sous la direction de la papauté, comme nous l'avons vu, eut une part essentielle à ce grand résultat.

Un second résultat politique de l'évolution catholique fut d'avoir offert un premier exemple de la division des deux pouvoirs, ou de la distinction entre la théorie et la pratique, dans l'ordre des notions sociologiques et morales. Sans doute, cette division fut un produit de la situation bien plus que de la doctrine. L'on peut voir, en effet, dans le *Traité du Pape*, de Joseph de Maistre, que la théorie catholique de cette grande division est imparfaite; car, par sa nature, la papauté a toujours tendu à la prépondérance absolue et n'a jamais pu organiser une division positive entre les deux pouvoirs. Mais ce cas est analogue à tant d'autres, où la théorie suit la pratique au lieu de la précéder. On n'en a pas moins eu au moyen âge ce grand spectacle d'une puissance qui n'était pas purement nationale, mais qui, ayant une étendue plus grande que celle de chaque nation, et en respectant l'individualité propre de chacune, intervenait comme un arbitre écouté dans leurs rapports réciproques, comme dans ceux des chefs et des subordonnés.

De cette division des deux pouvoirs a surgi un autre grand résultat : la tendance à la subordination de la politique à la morale. Non pas qu'une pareille subordination puisse jamais être effectivement réalisée, car elle serait contraire au théorème capital de la philosophie naturelle, qui subordonne toujours les phénomènes supérieurs aux phénomènes inférieurs ; ceux-ci étant la

base, dont ceux-là ne sont et ne peuvent être que la modification. Néanmoins, l'avènement d'un pouvoir spirituel général et non plus national a permis de faire surgir certaines notions morales, que tous les peuples respectent dans leurs luttes et dans leur activité propres. On n'admet plus que, dans un but purement national, on puisse désormais tout se permettre ; il y a là des côtés humains qu'il faut désormais respecter dans l'accomplissement des projets politiques spéciaux. Ce grand principe a été sans doute altéré dans l'évolution révolutionnaire, commencée en Occident au xiv[e] siècle ; il a néanmoins persisté, et le positivisme lui donnera une systématisation plus complète, sans exagération vague et sentimentale, et en le rattachant au principe de la division des deux pouvoirs.

Le catholicisme a participé au moyen âge à un autre grand résultat, base de toute la civilisation moderne, savoir : la libération des classes laborieuses. On a donné de cette participation une théorie aussi vague qu'insuffisante, en la rattachant à la doctrine ; tandis qu'elle tient surtout à l'organisation et spécialement à la division des deux pouvoirs. En effet, la doctrine chrétienne pousse, sans aucun doute, à l'amélioration des inférieurs et de leur sort ; mais elle ne pousse nullement à l'abolition de l'esclavage ou du servage, que l'on peut accepter, du reste, comme une épreuve pour gagner le paradis. Cette théorie a, de plus, l'inconvénient de donner, contre toute réalité, une influence singulièrement exagérée aux notions intellectuelles. En réalité, la libération des classes inférieures est due, en Occident, du v[e] au xiv[e] siècle, à une révolution économique, combinée avec l'évolution politique. Celle-ci a consisté dans la décomposition politique combinée avec une décomposition des grandes propriétés, qui a permis à ceux qui avaient des tenures serviles d'en conquérir la propriété avec la li-

berté personnelle et familiale. Le catholicisme est intervenu dans ce grand mouvement, en constituant pour chaque homme une culture morale qui rendait la liberté possible pour l'individu. Car la liberté n'est possible que pour ceux qui peuvent se gouverner eux-mêmes, et c'est ce grand principe, trop oublié de nos jours, qui est la source de tant de perturbations actuelles, dans les revendications des classes populaires.

Il faut même remarquer que les doctrines primitives du christianisme ont eu un caractère absolu et dangereux. Car ces revendications méconnaissent la base de toute société, à savoir : la prépondérance nécessaire des forts, patrons, ouvriers, savants et politiques, qui, en définitive, produisent les éléments dont vivent les autres. Le christianisme a concouru à cette rétrogradation mentale et morale, où l'on parle toujours des droits des faibles et jamais de leurs devoirs.

Enfin, le catholicisme, par une action connexe de celle que nous venons d'examiner, a contribué pour une grande part, mais non pas exclusive, au perfectionnement de la famille et à l'émancipation domestique des femmes. Pendant sa période de plein éclat, la papauté a, avec une énergie indomptable, réglé le cas des incestes et fait respecter par les puissants l'indissolubilité du lien conjugal. Sans cet effort continu pour régler l'instinct sexuel, l'émancipation domestique des femmes eût été vraiment impossible. Il y a eu sans doute, dans ce grand phénomène, d'autres influences; mais l'influence catholique n'est en pas moins grande et incontestable.

Après avoir apprécié les résultats sociologiques de l'évolution catholique, il faut en rappeler les résultats moraux, c'est-à-dire ceux qui sont essentiellement relatifs à l'individu.

Tout progrès sociologique qui n'est pas préparé ou complété par une modification cérébrale se fixant dans

l'individu, reste insuffisant et précaire. Il est vrai que la modification sociologique elle-même opère spontanément cette fixation. Néanmoins, le progrès de l'humanité s'accomplirait d'une manière insuffisante si l'on ne pouvait pas perfectionner nos aptitudes intellectuelles et morales, en dehors de l'action proprement dite ; c'est là ce qu'opère le culte, soit public, soit privé, en perfectionnant notre nature morale par l'expression elle-même. Or, c'est ce que le catholicisme a institué en Occident, en constituant la culture directe de nos sentiments, en dehors de celle qui résulte de leur activité même dans la vie pratique. Il a constitué une vie subjective autour de l'amour de Dieu et de Jésus-Christ. La contemplation régulière d'un grand type idéal est évidemment une source continue de perfectionnement, soit pour régler nos instincts personnels, ou exciter nos instincts sympathiques. L'*Imitation de Jésus-Christ* a très bien résumé cette efficacité du culte intime, comme on le voit dans la traduction de Corneille. L'âme, s'adressant à Dieu, lui dit :

Redouble tes faveurs divines,
Visite mon cœur plus souvent,
Et, pour le rendre plus fervent,
Instruis-le dans tes disciplines.

Affranchis-le de tous ses vices,
Déracine ses passions,
Efface les impressions,
Qu'y forment les molles délices.

Qu'ainsi purgé par ta présence,
A tes pieds je le puisse offrir,
Net pour t'aimer, fort pour souffrir,
Stable pour la persévérance (1).

(1) *Imitation de Jésus-Christ*, traduction de Pierre Corneille, Livre III, chapitre V.

L'évolution moderne s'est occupée essentiellement d'activité et de science, négligeant la culture directe des sentiments comme liée à des doctrines théologiques; néanmoins, le problème posé par le catholicisme devra être résolu par des méthodes positives, mais le mérite du catholicisme aura été, outre les résultats spéciaux, de maintenir constamment le problème à l'ordre du jour.

Le règlement moral catholique a porté encore plus sur la compression des instincts personnels que sur l'excitation directe des instincts sympathiques. Sous le premier point de vue, le catholicisme a surtout cherché le règlement de l'instinct sexuel et de l'orgueil. Et quoique ses conceptions soient restées insuffisantes, son action n'en a pas moins contribué au perfectionnement de notre espèce.

Au point de vue de l'altruisme, il a surtout, sous le nom de *charité,* placé au sommet de la hiérarchie de nos penchants sympathiques la bonté ou l'amour universel. C'est là un grand service que le catholicisme a certainement rendu à l'Occident, en introduisant un adoucissement universel à la dureté inévitable de nos fatalités cosmologiques et sociologiques. Néanmoins, on doit reconnaître que sa méconnaissance des lois sociales présente de nos jours des dangers graves, parce qu'on y oublie, en vantant constamment l'aumône, la participation des forts à la production des capitaux indispensables. Il semble qu'il n'y ait, en effet, qu'à distribuer des produits indéfinis venant de Dieu; tandis que ces produits sont à la fois rares et très difficiles à se procurer.

Enfin, il faut considérer les résultats de l'action catholique au point de vue de notre culture intellectuelle. Il ne faut pas demander au catholicisme cette grande évolution mentale de la Grèce ou de l'époque moderne.

Son action propre est autre. Il a surtout posé le problème, en en donnant une solution provisoire, d'une diffusion des résultats essentiels de l'évolution intellectuelle. Il a, en effet, le premier, conçu l'institution d'un vaste système d'enseignement universel, où toutes les notions fondamentales sont transmises à toutes les classes et aux deux sexes. L'établissement du catéchisme est la manifestation du problème résolu par le catholicisme. Sans doute, cette solution est insuffisante et ne pouvait être que provisoire; elle n'en a pas moins posé le problème, en rendant des services spéciaux.

Au point de vue de la culture directe de nos aptitudes, le catholicisme a surtout cultivé, dans la masse de notre espèce, l'esprit déductif, puisqu'il s'agissait toujours, pour chaque fidèle, d'appliquer à des cas spéciaux les principes d'une doctrine universellement acceptée. Mais dans ses déductions de principes trop subjectifs, il se développait nécessairement un esprit exagéré de subtilité et de sophisme, trop éloigné du véritable esprit scientifique qui conduit toujours à des vérifications précises.

En résumé, donc, cette grande religion provisoire propre à l'Occident a produit d'immenses résultats qui se sont liés à la chaîne éternelle des destinées humaines et ont constitué un élément nécessaire des destinées de notre espèce.

II. — *De l'évolution catholique depuis la Révolution française.*

La Révolution française constitue sans aucun doute, jusqu'ici, le plus grand événement de l'histoire ; c'est à la fois la fin du régime ancien et l'annonce comme le pressentiment du régime définitif de notre espèce.

Pour la première fois, dans l'histoire du monde, un

peuple puissant a conçu et fait prévaloir un régime légal, absolument indépendant de toute conception théologique quelconque. Dieu lui-même est devenu purement d'ordre privé. Au début de cette constitution, on fait la déclaration suivante : « La liberté à tout « homme de parler, d'écrire, d'imprimer et de publier « ses pensées, sans que les écrits puissent être soumis « à aucune censure ni inspection avant leur publication « et d'exercer le culte religieux auquel il est attaché ». Il y a dans cette mémorable déclaration deux choses, l'une, c'est que tout culte religieux c'est-à-dire théologique, n'est plus désormais que d'ordre privé, puisque chacun peut suivre à sa volonté celui qui lui convient; l'autre introduit dans la base de la constitution le principe même de la division des deux pouvoirs, en donnant à chaque citoyen la liberté d'exposer ses idées comme ses appréciations. Sans doute, il manque à cela la systématisation que la science positive pourra seule donner; mais il n'en reste pas moins une grande révolution, définitivement accomplie.

Les plus hardis rénovateurs n'avaient osé rêver une telle chose; les philosophes seuls l'avaient conçue au XVIIIe siècle. Mais il y a plus, ceux qui accomplirent de 1789 à 1800 cette grande révolution avaient posé le principe que l'organisation sociale devait être constituée en dehors de toute révélation antécédente quelconque et devait reposer sur les décisions de la raison. L'homme constituait ainsi pour la première fois sa propre providence. Sans doute, les principes de cette raison étaient encore trop métaphysiques ; car l'évolution mentale, insuffisante à ce moment, n'avait pas amené la sociologie à l'état positif; mais la conception de cet état si pleinement nouveau était posée, et un peuple puissant, à la tête de la civilisation occidentale, en poursuivait énergiquement la réalisation ; les bases qu'il a posées

sont restées indestructibles. Du reste, la France, plus avancée, n'avait fait que prendre l'initiative d'un mouvement qui était spontanément propre à l'Occident tout entier. Aussi a-t-il gagné toute la République occidentale, quoique la France seule l'ait fait suffisamment prévaloir.

Ceux qui firent cette grande Révolution comprirent nettement qu'ils ouvraient une ère absolument nouvelle, quoique préparée par toute la série des antécédents; aussi ils cherchèrent à remplacer l'origine des temps, rapportée à l'ère chrétienne, pour la rapporter à ce grand événement. Auguste Comte a dogmatiquement sanctionné une telle aspiration, en prenant 1789 pour l'origine de l'ère des temps modernes (1); et c'est véritablement justice, car c'est alors que les temps anciens sont clos et que les temps nouveaux sont ouverts.

Sans doute, ce grand événement s'est accompli avec les imperfections et les insuffisances qui se trouvent toujours mêlées à ces grandes transformations si compliquées. Outre les critiques secondaires de de Maistre et de son école, il y a eu la critique décisive et positive d'Auguste Comte, publiée en 1822, sur l'insuffisance de la doctrine révolutionnaire, qui avait seule pu présider à ce grand événement, la doctrine positive n'étant pas encore définitivement constituée. Mais ce qui est vraiment caractéristique de l'affaissement intellectuel de notre littérature, c'est de voir une telle critique reprise d'une manière absolue, avec un insupportable pédantisme, où la préoccupation des détails, sans aucune vue d'ensemble, empêche de voir les immenses résultats de cette grande transformation sociale. Cela est surtout caractéristique dans les travaux de M. Taine, à la fois

(1) Voir dans la *Revue occidentale* de janvier 1892 le beau travail de M. F. Harrison à ce sujet.

si prétentieux et si médiocres. Il n'a pas même vu que les critiques adressées à la Révolution française s'appliquent exactement, rigoureusement et beaucoup mieux à toutes les grandes révolutions accomplies jusqu'ici par l'humanité ; notamment dans le cas du christianisme et de l'islamisme. Il est vraiment singulier de reprocher aux hommes de la Révolution de n'avoir pas été encore à l'état pleinement positif; car c'est là le cas général jusqu'ici pour tous ceux qui ont opéré des transformations quelconques.

Il est vrai que, dans toutes ces tranformations où intervient une doctrine, l'empirisme pratique a corrigé l'insuffisance théorique ; et la Révolution française n'a pas échappé à cette grande loi. Sous l'impression de l'abominable attaque de l'Occident contre nous, la Convention nationale a repris et réalisé notre politique traditionnelle, à un degré que Richelieu lui-même n'aurait osé rêver. Nos armées ont poussé la France à ses limites naturelles, qu'avaient entrevues Louis XI, Henri IV et Richelieu. La diplomatie de la Convention a été à la hauteur de cette activité militaire ; et le traité de Bâle est le digne complément du traité de Westphalie.

Quoi qu'il en soit, pour nous réduire à la question actuelle, nous dirons que la Révolution française a fait prévaloir deux choses : 1° que l'homme doit poursuivre l'organisation de la société par ses propres efforts, reposant sur la connaissance des lois effectives des choses, sans aucun espoir ni crainte d'un ordre surnaturel quelconque ; 2° que, d'après cela, toutes les doctrines théologiques, y compris le simple déisme, ne peuvent plus être le principe de ralliement des hommes entre eux ; et que ces doctrines ne sont désormais plus que d'ordre privé ou personnel.

Telle est la situation générale dans laquelle la Révolution française a placé le théologisme et spécialement

le catholicisme, qui en est la forme à la fois la plus systématique et la plus digne.

C'est l'évolution du catholicisme dans cette nouvelle situation qu'il nous faut maintenant apprécier.

Après le compromis transitoire et métaphysique de la Constituante, la Convention nationale comme le Directoire avaient enfin atteint l'état normal de cette nouvelle situation. Le catholicisme, comme toutes les autres religions ou doctrines philosophiques quelconques, était mis en dehors de l'ordre public et rendu à l'ordre privé et personnel. Chacun payait son culte; le tout sous les conditionc de police indispensables à l'existence de tout organisme collectif. C'est une telle situation qu'il fallait faire durer, en la complétant par un encouragement à l'évolution positive, dont les écoles centrales et spécialement l'école polytechnique nous offrent un excellent type. C'est contre cette situation, que la force des choses a fait prévaloir en France et tend à faire prévaloir en Occident, que Bonaparte commença par réagir par l'établissement du Concordat. Ce célèbre aventurier avait reçu de la Révolution française le plus puissant appareil militaire qui ait jamais existé, combiné avec les éléments d'une organisation politique et administrative qu'il suffisait de coordonner; coordination à laquelle il a effectivement concouru. Il s'est servi d'une telle puissance pour prendre le contre-pied de tout ce qu'indiquait la nature même de l'évolution occidentale; et, après d'immenses efforts, il a fini par faire envahir deux fois la France, lui faire perdre ses limites légitimes conquises par la Révolution, et finalement aller mourir à Sainte-Hélène comme un sot, entre les mains de ces Anglais qu'il avait toujours voulu détruire. Mais nous ne devons parler ici que du Concordat et de la réaction théologique organisée par Bonaparte, qui a créé un *impedimentum* nuisible à l'é-

volution humaine et à la dignité même du catholicisme.

Le Concordat est du 23 fructidor an IX (10 septembre 1801). On voit que Bonaparte ne perdait pas de temps. Voyons quelques-unes des déclarations de cette célèbre convention : « Le gouvernement de la République française reconnaît que la religion catholique, « apostolique et romaine, est la religion de la majorité « des citoyens français. Sa Sainteté reconnaît également « que cette même religion a retiré et attend encore en « ce moment le plus grand bien et le plus grand éclat « de l'établissement du culte catholique en France, et « de la profession particulière qu'en font les consuls « de la République ». On croyait généralement que c'était le statisticien Charles Dupuis, qui avait fait cette application de la statistique aux questions religieuses, mais c'était une erreur. Une telle découverte appartient bien à Bonaparte, avec ce caractère de finasserie italienne et de charlatanisme spécial qu'il apportait dans tout. Ce qui paraît plus plaisant, c'est l'appui que prêtent au catholicisme les convictions personnelles des consuls. Si la chose est grotestque, ce n'est pas pour le Pape, qui profitait de cette évolution. Il est néanmoins intéressant de constater sous quelle forme singulière et presque honteuse Bonaparte introduisait sa réaction. Il n'y a rien là de ce qui caractérise les grandes décisions politiques ; on y voit, au contraire, ce mélange de charlatanisme et de rouerie, dans une réaction absolument contraire aux nécessités fondamentales de la situation, qu'un haut génie politique, tel que Frédéric, par exemple, n'aurait pas méconnues. Mais Frédéric, il est vrai, n'était pas de ces héros qui font tout ce qui est nécessaire pour arriver à la singulière profession de martyr.

Mais le principe de la liberté des cultes tenait trop au fond même de la situation pour que Bonaparte pût

le méconnaître absolument ; aussi dans le senatus-consulte organique du 23 floréal an XII, où est instituée la mascarade impériale, Bonaparte s'impose un serment ainsi conçu : « Je jure de maintenir l'intégrité du terri-« toire de la République (*on sait comment il a tenu* « *cette partie de son serment*), de respecter et de faire « respecter les lois du concordat et de la liberté des « cultes »... Quand Bonaparte devait prêter ce serment, il devait être accompagné de tout un cortège, hiérarchiquement coordonné, qui commence par les titulaires des grandes dignités de l'Empire et se termine par les maires des trente-six principales villes de l'Empire. Le clergé n'est pas oublié ; les archevêques et les évêques s'y trouvent à leur rang, vers le milieu, entre la Cour de cassation, les grands officiers de la Légion d'honneur et la comptabilité nationale. Dans cette incohérente politique, il y a néanmoins un point qui reste acquis, la réintroduction du catholicisme dans l'ordre public, avec une subordination qui en fait comme un simple élément de l'administration publique, contre la vraie dignité du pouvoir spirituel.

Néanmoins il faut reconnaître que cette opération de Bonaparte a été profondément nuisible ; car elle a méconnu les nécessités mêmes de la situation fondamentale de la France qui, si on avait suivi une véritable politique positive, aurait atteint, depuis longtemps, l'équilibre normal vers lequel nous tendons. Cette rétrogradation politique s'est combinée avec une réaction théorique qui était, dans une mesure très étendue, vraiment légitime, c'est-à-dire nécessaire, comme aussi inévitable qu'indispensable.

Le grand fait du rôle du catholicisme et de la prépondérance du parti catholique pendant ce siècle se compose, en effet, de deux éléments : la rétrogradation politique de Bonaparte ramenant le catholicisme dans

l'ordre public, et une réaction mentale. Celle-ci se décompose en un mouvement philosophique accompli dans le sein même du catholicisme et dont de Maistre est le véritable initiateur principal, et un mouvement émané de Rousseau et de l'influence protestante, qui a préparé la masse du public, spécialement même le parti révolutionnaire, à recevoir et à propager l'influence catholique, qui a atteint à partir de 1848 tout le maximum dont elle était susceptible. Ce sont ces deux mouvements philosophiques connexes que je dois sommairement apprécier.

Le mouvement philosophique qu'avait préparé la Révolution se caractérise surtout par les deux écoles de Rousseau et de Voltaire qui ont fourni surtout les formules indispensables à toute action politique et sociale. Il y avait sans doute la grande école essentiellement positive de Montesquieu, de Hume, de Diderot, de Turgot, de Condorcet, etc., qui se rattachait au grand mouvement scientifique et industriel. C'est cette école qui a préparé la fondation de la sociologie et de la morale positives. Cette école a eu une influence beaucoup plus grande qu'on ne le pense, mais elle ne pouvait fournir les formules, celles-ci ne pouvant émaner que de la sociologie et de la morale positives, constituées par Auguste Comte. La Révolution française ayant mis en évidence l'insuffisance de la doctrine révolutionnaire, une réaction contraire était dès lors inévitable et même indispensable. Joseph de Maistre a été le grand directeur de ce mouvement; et c'est lui que je veux apprécier en en donnant une théorie qui jusqu'ici n'a pas été, à mon avis, convenablement conçue.

Le caractère de l'œuvre de de Maistre consiste dans une combinaison nouvelle, originale et pleine de verve des conceptions positives avec l'esprit théologique, et dans une application spéciale d'une telle combinaison

aux questions qu'avait fait surgir l'explosion révolutionnaire. De Maistre a accepté la conception positive des lois naturelles appliquées aux phénomènes sociaux; mais cette conception ne lui appartenait à aucun titre; elle émanait de la grande école philosophique du XVIIIe siècle, qui a été caractérisée par l'effort pour fonder une sociologie et une morale positives. Cette grande école avait conçu et proclamé l'assujettissement des phénomènes sociaux et moraux à des lois naturelles indépendantes de notre volonté. L'un des plus éminents représentants de cette école, Montesquieu, en tête de l'*Esprit des Lois*, s'est élevé à la définition abstraite de la loi, qu'il applique aux phénomènes sociaux. Après la définition, encore un peu métaphysique, des lois : « Les « lois, dans la signification la plus étendue, sont les rap- « ports nécessaires qui dérivent de la nature des choses », il arrive enfin à une définition pleinement positive : « Ces « règles sont un rapport constamment établi. Entre un « corps mu et un autre corps mu, c'est suivant les rap- « ports de la masse et de la vitesse que tous les mouve- « ments sont reçus, augmentés, diminués, perdus; « chaque diversité est *uniformité*; chaque changement « est *constance* ».

Sans doute, l'œuvre de Montesquieu n'en reste pas moins fort imparfaite; et surtout la séparation entre la partie nécessaire et la partie modifiée du phénomène social n'est pas effectuée. Néanmoins, il a, dans un grand nombre de cas, admirablement pressenti les lois qui président au *consensus* général des phénomènes sociaux, et il a appliqué cette conception positive à des cas trop peu appréciés. Ainsi, par exemple, il a tenté une théorie positive du duel judiciaire, en dehors de toutes les déclamations habituelles. Dans le cas de Rome comme dans celui de la féodalité, il a convenablement conçu la succession fatale des évènements. Dans Hume, dans

Turgot et dans Condorcet, on pourrait trouver des exemples nombreux de la prépondérance croissante de l'esprit positif en sociologie et en morale. Mais ces grands penseurs, supérieurs à de Maistre, poursuivaient la prépondérance définitive d'un tel esprit et l'élimination de la méthode théologico-métaphysique.

De Maistre, au contraire, par un ensemble de raisons que je n'ai pas à apprécier et sous la pression d'une forte situation sociale, a voulu combiner l'esprit positif avec le catholicisme, qui lui paraissait absolument indispensable au maintien même de la société. Dans son premier ouvrage : *Des considérations sur la France,* publié en 1796, cette combinaison apparaît avec ce caractère de naïveté mentale qui lui est propre. De Maistre proclame très bien qu'il y a des fatalités qui dominent nos volontés, sans que nous en ayons conscience. Mais en même temps il proclame le *miracle* et l'intervention de Dieu, et remplace ainsi par l'arbitraire théologique l'arbitraire humain qu'il veut éliminer. Tout cela ne peut guère servir à fonder une politique vraiment positive, et ces conceptions n'ont, au fond, de valeur que pour proclamer le maintien ou le retour au catholicisme.

La Constituante, dominée par les plus naïves illusions métaphysiques, avait cru, en effet, à la puissance indéfinie des constitutions, comme à un degré supérieur et hypothétique de bonté et d'intelligence dans la nature humaine, illusion que combat de Maistre avec une verve saisissante. Dans son ouvrage sur le principe générateur des sociétés humaines, il fait très bien ressortir le rôle du temps dans les phénomènes dynamiques de la société; il y a là un mérite spécial qui lui est propre; c'est l'extension du principe de la continuité aux phénomènes sociaux. Dans ses *Considérations sur la France*, il combat avec une grande justesse les illusions de la métaphysique révolutionnaire, spécialement de Condorcet, sur

la paix et la fraternité universelles. Mais il faut reconnaître que tout cela avait été dit, sans mysticisme et d'une manière supérieure, par Buffon, au point de vue biologique, et par Turgot, au point de vue sociologique. Celui-ci, en effet, a montré l'immense rôle civilisateur même des invasions, pour la formation de l'unité du genre humain. Quant à la vraie théorie sociologique de la guerre, elle est due exclusivement à Auguste Comte qui a consacré au grand César, le conquérant des Gaules, un mois de son calendrier concret.

Quoi qu'il en soit, de Maistre n'en a pas moins fait une critique importante et utile de la doctrine révolutionnaire, critique imparfaite et insuffisante, du reste, à cause de l'insuffisance même de l'élément positif qui lui servait de base.

Mais une œuvre capitale a complété cette critique de de Maistre, c'est sa tentative pour donner une théorie positive de la papauté ; c'est ce qui a donné lieu à son chef d'œuvre, le *Traité du Pape*, paru en 1819. Au point de vue philosophique, cette œuvre, malgré son imperfection nécessaire due à son caractère absolu, a eu une véritable utilité pour la constitution de la sociologie dynamique. De Maistre a fort bien démontré que la papauté a été la condition nécessaire du maintien et de la prépondérance de l'action catholique ; et son analyse peut être relue, même aujourd'hui, avec beaucoup de fruit. Aussi, Auguste Comte a-t-il justement placé le *Traité du Pape* dans la *bibliothèque positiviste*.

Mais, comme de Maistre n'a jamais pu s'élever à la conception de l'élimination finale du catholicisme, le *Traité du Pape* est devenu le point de départ d'une action sociale et politique. Si, en effet, comme cela est évident, la prépondérance papale est la condition nécessaire de l'organisation et de l'action catholique, il est donc indispensable de revenir à cette prépondérance et de remonter

le courant du mouvement révolutionnaire, qui l'avait détruite dans tout l'Occident. Au fond, en appliquant la théorie d'Auguste Comte, que la révolution a commencé au XIVe siècle, il faut remonter le courant des âges jusqu'à cette époque; et c'est ce que n'a pas craint d'affirmer, en 1881, M. Henri de Bonald dans un travail spécial. A l'école de de Maistre se rattachent les travaux poursuivis d'une manière indépendante par M. de Bonald. Le troisième esprit philosophique de cette école, en dehors des propagateurs, est La Mennais. Mais si de Maistre avait un haut degré de sens scientifique, La Mennais, au contraire, avait surtout un esprit littéraire. Ainsi, par exemple, de Maistre avait vu, avec beaucoup de profondeur, que dans toutes les institutions et croyances humaines, il se retrouve un fonds commun que la science doit dégager, et que le catholicisme a divinisé, suivant son expression; La Mennais en a tiré la doctrine littéraire du *criterium* de certitude par le consentement universel du genre humain.

Quoi qu'il en soit, cette grande école philosophique avait posé les bases mentales, sur lesquelles le catholicisme a fait reposer son grand effort pour reprendre la prépondérance politique et sociale, dont la formation du parti catholique a été la manifestation pratique.

Néanmoins cette tentative eût été tout à fait impuissante si le parti révolutionnaire n'eût pas subi un recul théologique qui a permis la prépondérance, autant que faire se put, à partir de 1848, du parti catholique; c'est ce qu'il nous faut maintenant sommairement apprécier.

La rétrogradation théologique du parti révolutionnaire à ses divers degrés et spécialement du parti républicain est due à l'école de Rousseau et à l'influence protestante, dont les Necker ont été un élément. Il y avait là une véritable rétrogradation mentale qui s'est liée à toutes les aberrations morales dont nous avons vu en

France une si éclatante manifestation, grâce à l'influence déplorable de notre littérature. C'est ainsi que nos déistes ont proclamé la brutale prépondérance des passions sur la raison. Dieu est devenu ainsi le porte-drapeau de ces aberrations, auxquelles l'esprit positif est encore plus étranger que le catholicisme lui-même. Que l'on compare, par exemple, les œuvres de Georges Sand à la *Princesse de Clèves*, on en verra un exemple frappant. Les réformateurs, prétendus tels, ont manifesté ce même ordre d'aberrations, comme on le voit dans Fourier, par exemple, qui cherche, non les moyens de limiter les écarts exagérés de la personnalité, mais bien les moyens de mieux satisfaire des passions qui sont bonnes, puisqu'elles viennent de Dieu. Il est certain, en effet, que la théologie ne devient vraiment morale qu'à l'état de religion, c'est-à-dire liée à une haute destination sociale ; le catholicisme reste à cet égard le plus parfait système. Cette rétrogradation mentale a éte accentuée par la glorification exagérée du christianisme et des vagues conceptions que la sagesse sacerdotale avait réglées.

Il est résulté de cette situation un état d'esprit qui rapprochait la partie la plus cultivée de la nation de l'état catholique ; et les natures les plus droites finissaient, après un stage déiste, à revenir au catholicisme lui-même. Telle est la vue générale d'une situation qui, se développant lentement et graduellement, a amené avec la protection du gouvernement, la prépondérance du parti catholique, à laquelle ont concouru des gens qui paraissaient lui être si profondément étrangers. Tel est, par exemple, le célèbre Saint-Simon, qui finit par recevoir une révélation de Dieu lui-même, et dont les disciples ont accepté cette conception mentale comme base de leur réformation sociale.

Suivons maintenant l'évolution de cette situation.

Elle s'est instituée surtout sous la Restauration. Mais il faut bien distinguer en ce qui regarde le catholicisme. Le gouvernement de la Restauration, tout en acceptant, ce qui était nécessaire, la liberté de conscience, tendit à assurer la prépondérance catholique ; ce qui produisit contre le catholicisme lui-même une violente réaction. Mais la Restauration voulait le catholicisme à la manière de Louis XIV et de l'ancien régime, avec la subordination au pouvoir temporel. Ainsi, c'est sous Charles X et par l'action directe de Feutrier, évêque de Beauvais, que fut décrétée et exécutée l'élimination de la Société de Jésus. M. La Mennais fut, en 1826, traduit devant le tribunal correctionnel de Paris et condamné comme ayant attaqué la déclaration du clergé de France de 1682, qui avait été votée sous l'action prépondérante de Bossuet. Il ne fut condamné qu'à 30 francs d'amende et aux dépens, mais la condamnation était caractéristique.

Tandis que le gouvernement poursuivait sa tentative d'assurer la prépondérance du catholicisme gallican, l'école de de Maistre organisait, par une action persévérante et continue, sa propagande sur la prépondérance de la papauté et le retour à un régime où cette prépondérance serait la véritable clé de voûte du système. On ne peut qu'admirer la sagesse, la persévérance et le dévouement avec lesquels ce mouvement a été conduit. Le problème à résoudre était précis : il fallait d'abord et avant tout convertir le clergé français aux vues systématiques de l'école de de Maistre ; car c'est là un précieux privilège de l'organisation catholique que cette organisation si parfaite fonctionne avec une rare intensité quand on a donné aux membres du clergé un système d'idées bien déterminé ; et, ici, le système d'idées n'était autre chose que celui qui avait présidé au plus grand éclat de l'évolution catholique. A mesure que le clergé se convertissait à l'ultramontanisme, de jeunes laïques

adoptaient graduellement ces nouvelles idées et se préparaient à en poursuivre, suivant les circonstances, la prépondérance.

Le mouvement de 1830 qui, à un premier point de vue superficiel, paraissait devoir être contraire à ce mouvement, lui fut très favorable, en donnant une plus grande liberté à la manifestation des idées ultramontaines. De jeunes esprits sincères et ardents, à la tête desquels se trouvait La Mennais, voulurent réaliser, par une action directe sur la population, au moyen du journalisme et par l'organisation de l'enseignement du peuple, la prépondérance catholique ; c'était logique, mais de cette logique des écoles qui ne tient pas compte de tous les éléments d'une réalité et qui est à l'usage des esprits jeunes et généreux. Cette tentative de La Mennais et de ses amis fut brisée par la résistance des pouvoirs publics et blâmée par la papauté elle-même, qui trouvait ses défenseurs trop ardents et compromettants. Le clergé, avec une grande sagesse politique, comprit très bien qu'une grande partie de sa puissance consistait dans l'appui plus ou moins déclaré du pouvoir civil ; il fallait donc ménager cet appui en évitant toute compromission avec le parti révolutionnaire. Dès lors commença une action en partie double. Avec le parti progressif, le clergé réclama une liberté de plus en plus grande, spécialement la liberté de l'enseignement dont il entendait évidemment user pour assurer sa propre domination. D'un autre côté, il poursuivait la conception de la prépondérance définitive de la papauté et faisait ressortir par des œuvres multiples, en appliquant les idées de de Maistre, les services rendus par la papauté. En même temps le catholicisme s'assurait la bienveillance du pouvoir civil, en se montrant ou en se proclamant comme le seul véritable défenseur de l'ordre.

Ce mouvement fut favorisé politiquement par le caractère de plus en plus rétrograde que prenait la monarchie de juillet.

Versant dans l'ornière commune, l'orléanisme ne conçut jamais la possibilité de l'ordre en dehors des anciens principes. Parti, en 1830, d'un régime presque républicain, l'orléanisme devint de plus en plus monarchique et théologique. Ce fut un régime absolument contraire à l'admirable évolution de l'Angleterre, qui a tendu de plus en plus vers l'émancipation et un état se rapprochant graduellement de la République. C'est que l'Angleterre possédait au fond une véritable classe gouvernementale, tandis que nous n'avions en France que des vanités toujours renaissantes et puériles, n'ayant en vue que les vaines distinctions du passé, où il y avait eu une noblesse, mais non pas une aristocratie. Alors surgit une véritable ploutocratie, appuyée sur un système d'hypocrisie théologique. Ce fut certainement le système le plus corrupteur qu'ait subi la France. La haute bourgeoisie et celle qui aspirait vers elle subirent une profonde décadence mentale et morale. La bourgeoisie de la Restauration, si éminente, marchait lentement mais solidement vers un état vraiment positif. Les petits-fils subirent au contraire une décadence théologique, avec la prétention ridicule d'en faire un procédé pour maintenir le prolétariat dans un état plus complet de subordination. Ces gens ne virent nullement que la véritable aristocratie suppose toujours la supériorité intellectuelle dans ceux qui gouvernent ; et que le dernier des mépris de la part du public est le mépris mental.

Quoi qu'il en soit, par un mouvement de plus en plus accéléré, surtout pendant les huit dernières années du règne de Louis-Philippe, la bourgeoisie rentrait dans le giron de l'Eglise ; elle ne cherchait son point d'appui que dans des institutions qui avaient montré par l'expé-

rience leur profonde impuissance. Incapable de s'élever à la conception de l'ordre par des procédés vraiment positifs, la bourgeoisie retombait dans la banale prétention de maintenir l'ordre social par l'emploi de procédés dont l'impuissance était rendue évidente par tout le passé. On peut dire que ce fut là pour la France une cause profonde de décadence dont nous subissons encore les déplorables effets.

Quoi qu'il en soit, tout était mûr pour qu'au premier choc révolutionnaire la haute bourgeoisie et une partie de la moyenne devinssent le principal appui du maximum de prépondérance propre au parti clérical. Ce choc fut dû à la Révolution du 24 février 1848.

Cette Révolution fut certes un monument impérissable de la profonde incapacité du régime précédent; mais elle montra aussi comment la rétrogradation théologique du parti révolutionnaire avait préparé la prépondérance du parti clérical. Nos républicains, aussi candides qu'incapables, ouvrirent leurs bras fraternels au parti clérical. Cette manifestation montra la profondeur de la prépondérance de celui-ci; car un parti est singulièrement puissant quand il domine l'esprit de ceux qui se présentent comme devant être ses adversaires. Les républicains admettaient au fond les principes du christianisme, sans vouloir aller jusqu'au catholicisme, qui en est la conséquence logique. Où auraient-ils donc puisé un principe de résistance, si ce n'est dans de vagues et puériles déclamations.

Une réaction était dès lors inévitable ; elle était même indispensable, par conséquent nécessaire ; mais elle aurait pu être intelligente, et c'est ce qui n'eut pas lieu. Les anciens parlementaires mirent en évidence leur incroyable incapacité. Ils ne trouvèrent pour combattre une révolution, à beaucoup d'égards prématurée, qu'avait amenée la rétrogradation du régime précédent,

que de développer davantage encore cette même rétrogradation. Mais la honteuse glorification de Bonaparte avait préparé la population à une dictature bonapartiste. La rentrée du prétendant, surtout acceptée par le parti avancé, qu'on trouve toujours à la tête de toutes les sottises sociales, donna corps aux tendances spontanées et profondes de la situation. Nous eûmes la présidence du prince Louis-Napoléon Bonaparte.

C'est ici que nous pouvons voir la sagesse et l'habileté du parti catholique, qui atteignit bientôt son maximum de prépondérance; mais il faut dire qu'il l'avait longuement préparée par sa persévérance et son habileté. Le hasard est secondaire dans ces grands phénomènes sociaux; et, quoi qu'en disent les naïfs, c'est la sagesse et l'habileté qui assurent finalement la prépondérance, au moins passagère. Les chefs du parti catholique virent avec précision la situation, et ils se rallièrent nettement au prince-président, et dans les luttes entre le parlementarisme et le pouvoir central, ils furent contre ces pauvres parlementaires qui, antipathiques à la population, voulaient gouverner sans aucun point d'appui quelconque. Ces gens-là, il faut bien le dire, font pitié dans l'histoire. Le parti catholique avait fort bien vu que la force était du côté de l'Empire. Le très habile M. de Falloux lui avait fourni le plus haut instrument possible de prépondérance sociale, par la célèbre loi sur la liberté de l'instruction publique, qui lui donnait tous les moyens possibles pour constituer les nouvelles générations de la bourgeoisie dans un état de pleine mentalité théologique. L'Université soumise fut mise aux pieds du clergé. Le parti clérical eut alors pendant un certain nombre d'années toute la prépondérance dont il est susceptible et l'espoir d'une prépondérance plus grande encore. Mais c'était au fond une illusion, car on ne surmonte jamais définitivement une situation créée par

l'immense poids séculaire des antécédents. C'est ce que les évènements ne tardèrent pas à démontrer.

L'immense masse du parti libéral, d'un côté, spécialement le parti républicain, sentit, par la pression même des évènements, quelles avaient été les conséquences de son admiration exclusive pour Bonaparte et aussi de son déisme plus ou moins chrétien. Il y eut dès lors arrêt dans le développement de pareilles idées et bientôt mouvement en sens inverse, la masse de la population tendant vers un état positif, que devait développer encore l'évolution industrielle. Ce fut en 1863 que surgit la manifestation d'une nouvelle situation commençante ; ce fut la *Vie de Jésus* par M. Renan qui fut le signe de cette manifestation. On se rappelle l'immense éclat de cette publication ; le bruit énorme qu'elle produisit et les attaques multiples et violentes auxquelles elle donna lieu de la part du clergé. L'ouvrage néanmoins était plein de mesure et de modération, mais il soumettait le problème de l'origine chrétienne à une méthode pleinement positive ; il reprenait ainsi un mouvement qui n'était plus la glorification absolue du catholicisme et l'admission, au moins apparente, de ses principes. Sainte-Beuve fit remarquer alors toute la modération de M. Renan, en s'étonnant de la vivacité des attaques dont il était l'objet. Il fit même observer qu'il viendrait probablement et bientôt un jour où le clergé lui-même invoquerait l'œuvre de M. Renan contre des attaques d'une violence et d'une brutalité autrement grandes. C'est effectivement ce qui a eu lieu, puisqu'on en est arrivé, avec une grande exagération, à considérer Jésus comme un simple malade. Et néanmoins le clergé n'avait pas politiquement tort ; car sa prépondérance se compose et se composait alors de deux éléments distincts : d'un côté, les convictions sincères plus ou moins intenses, et, de l'autre, l'appui du gouvernement et une sorte de

respect humain général, qui faisait repousser toute tentative de libre appréciation théologique. C'est ce second élément de sa prépondérance que M. Renan attaquait très directement par le fait même de sa publication. De là, la bruyante et excessive opposition faite à son œuvre. Mais cette opposition même servit à son succès; et cela d'autant plus que la compression politique rendait les esprits plus ardents à ces luttes philosophiques, dont on sentait bien néanmoins les conséquences sociales. Il faut remarquer, en effet, l'immense service qu'a rendu la compression politique de l'empire : il a ramené les esprits aux discussions philosophiques ; ces discussions philosophiques ont finalement renversé tout le vaste système de rétrogradation inauguré par Bonaparte, depuis le commencement du siècle ; les bases mentales de la rétrogradation ont été définitivement détruites. La tradition du XVIIIe siècle a été reprise ; et l'élimination de la prépondérance de toute conception surnaturelle a été définitivement proclamée ; un monde nouveau commençait à cet égard.

Deux influences ont donné à ce mouvement une consistance et une portée très grandes : l'une a été due au matérialisme et l'autre au positivisme. Le matérialisme a repris la tradition du XVIIIe siècle, en se rattachant à Diderot et en y combinant tout ce que le mouvement scientifique avait produit de plus capital, surtout en biologie. Les jeunes hommes qui dirigèrent ce mouvement y apportèrent dévouement, ardeur et talent. Ils eurent, il faut le reconnaître, un immense succès ; ils s'appuyèrent sur la science, qu'ils placèrent en face de la théologie et contre toute théologie, réduite même au simple déisme. Les attaques furent ardentes, et toutes les vieilles admirations de l'ancienne démocratie furent audacieusement bafouées. Rousseau et Robespierre, notamment, passèrent un mauvais quart d'heure ; et

c'était bien mérité. Les démocrates un peu dévots de 1848 apparurent comme des hommes d'un autre âge ; et plusieurs d'entr'eux, et des plus honorables, firent une adhésion au nouveau mouvement.

Une seconde influence, bien autrement profonde, quoique moins bruyante, fut due au positivisme. Cette influence devait être durable et définitive, parce qu'elle était pleinement organique. Auguste Comte, prolongeant le mouvement scientifique, l'avait étendu enfin jusqu'à la sociologie et à la morale. Les bases d'un régime nouveau étaient enfin définitivement posées. Dans son discours sur l'ensemble du positivisme, publié en 1848, au lendemain des journées de juin, Auguste Comte avait audacieusement pris pour épigraphe : « Réorganiser « sans Dieu ni Roi, par le culte systématique de l'Hu- « manité ». Dans l'éclat de son triomphe croissant, le parti clérical avait dédaigné l'obscur philosophe ; quant au parti démocratique, enfoncé dans son déisme et son vague christianisme, il était antipathique au fond à de pareilles doctrines, dans le degré où il les connaissait, degré très minime du reste. Auguste Comte, poursuivant son œuvre organique, arrivait à constituer enfin la conception posée dès 1822 : établir par la science, étendue et complétée par la sociologie et la morale, un nouveau ralliement et règlement des hommes ; au fond, en termes précis, une nouvelle religion. Aussi, dans ce grand mouvement de lutte, ce ne fut pas directement le positivisme lui-même qui eut la plus grande action ; quoique mes cours, d'un côté, libéralement tolérés par l'empire, et d'un autre côté les publications positivistes, notamment le beau travail du docteur Robinet sur Danton, aient contribué à ce mouvement, mais non d'une manière prépondérante ; nous posâmes néanmoins les bases d'un mouvement ultérieur, qui sera définitif.

Ce fut autour de M. Littré que se groupèrent les esprits

cultivés et modérés ; et ils produisirent ainsi un mouvement d'une grande portée et d'une grande efficacité. La science apparut enfin comme devant remplacer définitivement la théologie ; et le vaste système de rétrogradation théologique, qui avait mis deux générations à assurer sa prépondérance, fut définitivement brisé. L'ineptie politique de Bonaparte apparut alors dans toute sa force. Ce fut ainsi que M. Littré acquit une influence considérable et utile, quoique passagère et bien supérieure à la portée philosophique de ce laborieux lexicographe : il était en position et en situation.

Napoléon III laissa se développer, avec une suffisante liberté, un tel mouvement ; outre que, par nature, il n'était pas rétrograde, mais au contraire trop vaguement progressif, il avait un intérêt politique à laisser, comme diversion, la liberté philosophique à une population à qui il mesurait très étroitement la liberté politique. Cette compression, qui était au fond très mesurée, était plus utile que nuisible à l'efficacité d'un mouvement philosophique absolument nécessaire. Dans le parti républicain, la transformation fut rapide et profonde. Un mot caractéristique l'indique bien : Un homme des plus honorables du parti républicain, qui avait cru jadis à l'alliance du catholicisme et de la Révolution, M. Corbon, disait en 1869 au docteur Robinet : Il faut aujourd'hui autant de courage pour dire dans une réunion publique qu'on croit en Dieu qu'il en fallait en 1848 pour dire qu'on n'y croyait pas.

La chute de l'Empire, par l'horrible catastrophe de 1870, permit à la nouvelle situation mentale créée sous l'empire de se développer pleinement. C'est ce que nous allons voir sommairement.

Le parti catholique prit parti contre le parti républicain et devint la tête du parti monarchique. La lutte se posa donc clairement entre la République et le parti

catholique. D'un autre côté, le parti républicain avait été graduellement conduit sous l'Empire à accepter le principe de la séparation entre l'Eglise et l'Etat. Sans doute, sous l'influence de circonstances politiques dont le parti républicain eut la sagesse de tenir compte, on n'arriva pas et l'on n'est pas encore arrivé à une pareille situation ; mais l'on est arrivé à un résultat capital et décisif : les divers cultes, et spécialement le catholicisme, sont désormais actuellement en dehors de l'Etat ; ces divers cultes ne sont plus d'ordre public ; ils ne sont que d'ordre privé. L'existence même du Concordat n'est pas contradictoire avec le fond de cette situation ; car on ne peut empêcher que le catholicisme ne soit une certaine force, constituée en vertu de croyances acceptées par un grand nombre de citoyens, et organisée d'après des antécédents historiques. Et quoique la séparation des Eglises et des Etats soit finalement l'état normal, l'on conçoit très bien néanmoins que l'Etat, tenant compte de cette situation, puisse prendre avec le catholicisme certains engagements ou organiser certaines conventions, sans donner néanmoins aucun rôle politique au catholicisme. Cette élimination du catholicisme de l'ordre public s'est surtout caractérisée dans la loi scolaire, qui en est une expression pratique, que le parti républicain doit maintenir avec une absolue fermeté. Le signe caractéristique de toute réaction dans le parti républicain, c'est de toucher à une telle loi ; et il faut reconnaître qu'il y a actuellement dans le parti républicain beaucoup d'esprits, distingués du reste, qui ne pensent pas ainsi. Pour beaucoup, en effet, le règne de Louis-Philippe, plus ou moins amendé, reste l'idéal. Des esprits, au fond politiquement médiocres, n'ont pas pu s'élever encore à la conception de l'ordre, en dehors de toutes les bases mentales du passé. Néanmoins cette condition est la condition caractéristique de la situation actuelle de

la France. Ceux qui ne le comprennent pas ne doivent jouer en politique qu'un rôle supplémentaire. L'émancipation croissante de la masse agricole comme de la masse urbaine garantit suffisamment le progrès ; quand cette masse sera parfaitement débarrassée des principes révolutionnaires et coordonnée par des principes positifs, elle imposera sa volonté d'une manière irrésistible et fera même surgir directement de son sein des chefs de gouvernement.

Quoi qu'il en soit la situation désormais acquise est celle-ci : le catholicisme n'est plus que d'ordre privé. Il peut à cet égard se développer avec une pleine liberté, mais en étant comme tous les corps collectifs surgis dans le grand organisme, qui est la patrie, soumis aux lois nécessaires d'existence de celle-ci.

III. — *De la relation entre le positivisme et le catholicisme. — Conclusion générale.*

Le catholicisme a été jusqu'ici la plus haute tentative de religion universelle. Nous avons suivi la naissance, le mouvement ascensionnel de cette religion. Elle a atteint au moyen âge, de l'aveu des catholiques eux-mêmes, son véritable maximum; depuis cette époque jusqu'à nos jours elle a subi un mouvement de décroissance continu ; soit par une décomposition spontanée, devenue systématique par le protestantisme, soit aussi par l'avènement constant du régime positif qui substitue graduellement de nouvelles habitudes mentales et sociales à celles du moyen-âge. Enfin, depuis la Révolution française, le catholicisme a cessé d'être d'ordre public, pour devenir, au point de vue légal, d'ordre purement privé.

Le positivisme, graduellement préparé d'une ma-

nière spontanée, est devenu enfin systématique et il se présente désormais comme aspirant à la direction générale des sociétés humaines, spécialement de la société occidentale, à qui appartiendra de plus en plus l'action prépondérante sur notre planète. Dès lors un problème s'impose. Quelles doivent être les relations du catholicisme et du positivisme? Il ne s'agit plus évidemment d'une action révolutionnaire contre le catholicisme, celle-ci a été aussi loin que possible ; il s'agit seulement de savoir de quelle manière doit être utilisé le catholicisme, dans cette ascension graduelle où le positivisme prend de plus en plus la direction de la société. En conservant au catholicisme son caractère d'ordre privé que lui impose une fatalité historique irrésistible, il s'agit de savoir si on peut lui faire accepter volontairement une pareille situation, en utilisant les précieuses aptitudes de son organisme et les habitudes de direction morale qu'une vaste pratique a accumulées. Quoique nous parlions surtout du catholicisme, qui est la forme la plus élevée et la plus forte des religions théologiques, les considérations que nous allons présenter s'appliqueront, avec des modifications faciles à concevoir, aux diverses formes du protestantisme. Mais nous n'avons pas à insister sur ces modifications que les esprits intelligents et attentifs sauront facilement réaliser.

En somme, le problème qui se pose naturellement est celui-ci.

Quel est le rôle que peut jouer, dans la situation actuelle, le système religieux catholique, et quels sont les conseils motivés que peut donner à cet égard le positivisme, avec chance raisonnable de faire accepter ses conseils ?

Mais une théorie devient nécessaire pour faire accepter une telle conception. C'est une théorie abstraite

de la religion qui seule permettra d'apprécier enfin comparativement le catholicisme et le positivisme.

Le premier chapitre du second volume du *Système de politique positive* a pour titre : « Théorie générale de la religion ou Théorie positive de l'unité humaine ». Auguste Comte lui avait donné primitivement pour titre : «Théorie positive des religions». Mais, suivant ce que je lui ai entendu dire, il considérait comme un pas capital la substitution du singulier au pluriel. Au fond, il avait raison, car les diverses religions qui ont surgi sur notre planète ne sont que les solutions graduelles et successives d'un même problème ; et c'est ce problème unique qui est la destination même de la religion. Ces diverses solutions se sont, du reste, succédées les unes aux autres d'après une marche qui n'est nullement arbitraire ; il faut donc définir la religion d'après la destination fondamentale qui lui est propre et indépendamment des approximations successives des diverses solutions.

La religion a pour but d'établir dans toute société l'harmonie générale des existences humaines. Au fond, le problème religieux se décompose en deux questions distinctes, quoique intimement connexes : *régler* et *rallier*.

Il faut, en effet, pour arriver à l'harmonie générale propre à chaque état social, rallier les hommes entre eux. Mais ce ralliement suppose nécessairement que chaque existence soit réglée au triple point de vue physique, intellectuel et moral ; car, quoique les hommes se rallient spontanément entre eux, il y a néanmoins dans notre nature cérébrale et corporelle des causes profondes de divergence qui rendraient tout ralliement impossible s'il n'y avait pas dans chaque homme un convenable règlement personnel. Les deux problèmes sont donc solidaires ; et la prétention révolutionnaire de rallier sans régler est évidemment absurde. Du reste, les deux pro-

blèmes sont plus semblables qu'il ne paraît au premier abord; car les divers états successifs d'un même homme diffèrent souvent autant que les états simultanés des individus distincts.

Il est évident, d'après la conception abstraite de la religion, qu'il n'est pas plus possible de concevoir une société sans religion qu'il n'est possible de concevoir une société sans gouvernement. Plus la société se complique, par son évolution même et son extension à des populations de plus en plus variées, et plus la religion devient nécessaire en même temps que plus difficile. Cette considération fait voir, du reste, *a priori*, combien il est irrationnel de croire qu'on ait trouvé dès le début la solution définitive d'un tel problème, dont les éléments ont dû recevoir, par l'évolution même de notre espèce, un immense développement ultérieur.

Je n'ai pas à faire ici l'historique des divers degrés de la solution du problème religieux. La première solution a été spontanée, universelle, mais non systématique : c'est le fétichisme ; il a persisté dans un tiers de notre espèce, c'est-à-dire en Chine. La solution, en devenant ensuite de plus en plus systématique, est devenue en même temps de plus en plus restreinte. Chez les populations où Dieu a surgi, la religion a été d'abord polythéiste, puis monothéiste. Le catholicisme a été à la fois la forme la plus restreinte mais aussi la plus systématique de la solution du problème religieux.

La conception de la religion étant ainsi établie, nous pouvons aborder la comparaison de la solution positive avec la solution catholique. C'est ce que nous allons faire pour montrer comment, pendant la grande transition où s'engage de plus l'Occident, il pourra s'établir entre le catholicisme et le positivisme, sous le nom d'alliance religieuse, une certaine harmonie ; sous la présidence naturelle du positivisme, dont le caractère est

d'être profondément social et politique pendant que le catholicisme est nécessairement d'ordre privé.

Le problème général qui domine nécessairement la conception de la religion c'est celui de la destinée humaine. Quel est le but de la destinée humaine au point de vue positif ? Quel est-il au point de vue catholique et quelles sont les valeurs relatives de ces deux solutions ? C'est ce que nous allons successivement examiner.

Le positivisme, en déterminant le but de la destinée humaine, ne fait rien autre chose que systématiser une réalité produite spontanément, que nous subissons d'une manière plus ou moins implicite, et qu'il faut subir désormais explicitement. L'examen le plus facile des choses humaines montre que chaque homme appartient à une famille et qu'il appartient aussi à une certaine patrie. Quoique la Famille et la Patrie aient des caractères fondamentaux propres à tous les cas, elles présentent des variations que détermine la dynamique sociale. En fait, donc, il est certain que nous vivons par la Famille et la Patrie et que nous vivons aussi pour la Famille et la Patrie. Nous pouvons donc dire, comme résultat d'une première analyse scientifique, que le but de la destinée humaine est de vivre pour et par la Famille et la Patrie.

Mais les diverses patries agissent de plus en plus les unes sur les autres ; elles tendent à former, d'une manière désormais frappante à tous les regards, un grand être collectif occupant la planète entière. Ce grand être collectif est l'Humanité. La constitution effective de cette Humanité n'est pas encore accomplie ; elle l'est cependant assez pour que l'on puisse, d'après une théorie positive de la nature humaine et la connaissance positive des diverses patries, construire la limite idéale vers laquelle marche et marchera de plus en plus l'Humanité. Dans cette limite idéale se réalisera le rallie-

ment général de tous les hommes; par suite, sera résolu le premier problème de la religion, le ralliement des hommes entre eux. D'après cela, nous pourrons donc dire, à l'abri de tout arbitraire : que le but de la destinée humaine est de vivre pour et par la Famille, la Patrie et l'Humanité. Il est important de remarquer que, d'après la conception que nous avons donnée de l'Humanité, notre conception de la vie humaine combine la fatalité avec la modificabilité ; car l'Humanité, étant une limite idéale que nous devons chercher à atteindre, suppose nécessairement une combinaison coordonnée et voulue des forces individuelles et collectives.

Mais dans notre conception du but de la destinée humaine n'apparaît qu'un des deux caractères de la religion : rallier. Il faut en montrer le second caractère dans la poursuite de notre destinée. Sans doute, les diverses individualités humaines concourent spontanément sous le poids des fatalités nécessaires ; mais ce concours spontané est profondément imparfait, car les individualités humaines présentent des éléments multiples de divergence sous les trois aspects qui nous caractérisent, le corps, l'intelligence et le cœur. De là la nécessité d'un effort systématique de l'homme sur lui-même pour se perfectionner de plus en plus au point de vue de la santé, de l'intelligence et de la moralité. Il faut donc que, sous tous les aspects propres à sa nature, l'homme se règle de plus en plus, de manière à permettre un ralliement croissant.

Dès lors, en combinant ces deux aspects connexes de notre destinée, nous pourrons dire que le but de la destinée humaine est de nous régler de plus en plus afin de vivre de mieux en mieux pour la Famille, la Patrie et l'Humanité. Telle est notre destinée, telle que la conçoit et l'organise la religion positive.

Mais on peut arriver à une conception plus systé-

matique encore. Il faut, pour cela, remarquer que l'Humanité est une limite idéale vers la réalisation de laquelle nous devons tendre, et qui, par cela même, combine le point de vue de l'effort moral, ou du règlement, avec la notion de l'être collectif, ou du ralliement. Nous pourrons, d'après cela, dire d'une manière systématique que le but de la destinée humaine est de vivre pour et par l'Humanité. L'Humanité étant un être à la fois réel et idéal, notre religion sera la religion de l'Humanité. Nous pourrons, d'après cela, présenter une coordination systématique des trois éléments de toute religion : le dogme, le culte et le régime.

Le *dogme*, c'est-à-dire l'ensemble coordonné de toutes les connaissances positives, peut, en effet, se systématiser dans cette destination unique : connaître les lois de la structure et de l'évolution de l'Humanité. Toutes les études vraiment positives, c'est-à-dire réelles et utiles, peuvent se résumer dans une telle destination. Cela est évident pour la sociologie et la morale qui se rapportent directement à une telle destination ; mais cela s'applique aussi à la cosmologie et à la biologie, qui sont les préambules indispensables, logiques et scientifiques, de la sociologie et de la morale.

Mais il ne suffit pas de connaître l'Humanité, il faut aussi l'aimer. C'est là la destination du *culte ;* qui, du reste, nous fait connaître scientifiquement l'Humanité elle-même dans sa structure et dans son évolution. Le culte public est concret et abstrait. Au point de vue concret, il a pour but la célébration des grands types de l'Humanité qui ont été les agents nécessaires de sa constitution. Au point de vue abstrait, le culte organise la célébration des liens fondamentaux qui constituent l'Humanité et des fonctions générales qui manifestent son action. Ces fonctions générales se résument dans la constitution de quatre providences qui sont la pro-

vidence morale ou la femme, la providence intellectuelle ou le sacerdoce, la providence matérielle ou le patriciat et la providence générale ou le prolétariat.

Mais il ne suffit pas d'aimer et de connaître l'Humanité, il faut surtout la servir, et c'est là la destination du *régime* qu'on peut idéalement résumer dans cette grande destination : servir l'Humanité.

Le but de la vie humaine, d'après la religion positiviste, est ainsi d'aimer et de connaître l'Humanité pour la servir.

Nous allons maintenant soumettre la religion catholique à une analyse semblable. Quel est, au point de vue catholique, le but de la destinée humaine ? C'est de faire son salut, c'est-à-dire de conquérir la vie éternelle qui consiste à vivre éternellement dans la société de Dieu. L'on comprend immédiatement qu'une telle destination de la vie humaine est nécessairement subjective et que, par suite, le problème considéré en lui-même est tout à fait indéterminé. Quant aux méthodes employées pour atteindre une pareille destination, la détermination des procédés propres à résoudre le problème, ainsi posé, de notre destinée, a dû nécessairement résulter des circonstances dans lesquelles se sont trouvés les hommes qui ont donné une solution du problème de la vie future. Nous sommes, en effet, dominés par les fatalités effectives qui résultent de notre nature et de notre situation cosmologique et sociologique. Il résulte de là que les solutions données au problème de notre destinée surnaturelle sont nécessairement locales et temporaires, malgré les efforts pour faire prévaloir un caractère absolu. Mais quelles que soient les solutions données au problème de notre destinée surnaturelle, il y a toujours un caractère commun, à savoir : la prépondérance du règlement sur le ralliement. Il est certain, en effet, qu'il ne peut pas y avoir de ralliement effectif pour réaliser notre

salut ; puisque, en réalité, la conception de ce salut est purement subjective et ne comporte pas un concours effectif, celui-ci ne pouvant jamais avoir lieu spontanément que par l'action d'une réalité expérimentale extérieure à nous. On conçoit, au contraire, qu'il soit possible et nécessaire de prescrire à chaque homme un règlement de son existence. Le ralliement ne résulte donc pas alors de la conception même du but de notre destinée, il est simplement introduit par la sagesse empirique du sacerdoce, comme conséquence des conditions du règlement de chaque existence.

Ces considérations peuvent s'appliquer très aisément au cas du catholicisme, sans que j'aie besoin d'entrer dans plus de développements. Il est facile maintenant d'indiquer la coordination des trois éléments de la religion d'après le but de la destinée humaine : atteindre la vie éternelle dans le sein de Dieu. Le but de notre vie actuelle est d'arriver en Dieu d'une manière éternelle. Notre existence sur cette terre doit donc être une préparation à un tel but final; par conséquent, le dogme, le culte et le régime doivent concourir à nous le faire atteindre.

Il résulte de là que le but de notre existence sur cette terre est : de connaître, d'aimer et de servir Dieu, afin de mériter en lui la vie éternelle. La destination du dogme, du culte et du régime se trouve ainsi nettement déterminée.

Celle du dogme, avons-nous dit, est de connaître Dieu. Cette connaissance, évidemment, ne peut être scientifique, puisqu'elle ne peut résulter ni de l'observation ni de l'expérience. Elle est construite sous l'influence d'une certaine situation sociale et mentale. C'est cette situation qui a conduit le grand saint Paul et ses successeurs à la constitution du dogme catholique, ce que j'ai suffisamment développé. Un caractère spécial et fondamen-

tal du dogme catholique est la conception de Jésus-Christ, Dieu-Homme qui, par son sacrifice, pose les bases de notre justification. Un tel dogme, ne résultant pas d'une vérification expérimentale, est conçu alors comme résultant d'une révélation transmise et maintenue par une tradition. Sans cette double condition, aucune stabilité mentale ne serait possible, et l'esprit humain resterait livré à d'infinies divagations purement individuelles.

Le culte a pour but de nous faire honorer Dieu et, par suite, de développer, dans chacun de nous, des sentiments de reconnaissance et d'amour. On comprend que ce culte n'est pas, par lui-même, bien déterminé et qu'il comporte une grande variété de solutions suivant les circonstances et la sagesse du sacerdoce, comme de tous ceux qui ont concouru à établir ce culte. On doit reconnaître, et je l'ai suffisamment constaté, que la sagesse du sacerdoce catholique a été véritablement admirable et qu'il a tiré, pour la direction de l'homme sur cette terre, tout le parti compatible avec la nature indéterminée et profondément subjective d'un tel culte.

Le régime a pour but de servir Dieu. Mais comme, au fond, il n'a nullement besoin de nous, le problème de son service reste indéterminé. C'est la sagesse sacerdotale qui a déterminé la nature de ce service dans un règlement de la vie humaine dont les bases ont été posées dès le début. Ces bases ont consisté dans un règlement moral de nos instincts personnels, spécialement du plus redoutable : l'instinct sexuel.

C'est d'après ce règlement qu'on a, plus ou moins arbitrairement, réagi sur le ralliement effectif des hommes, qui ne peut nullement résulter de la conception de la poursuite du salut éternel : car, suivant le vers de Corneille dans l'*Imitation de Jésus-Christ :*

Où tous les hommes vont, aucuns ne vont ensemble.

On voit, d'après cette analyse sommaire, comment le sacerdoce catholique, surgi à un moment de l'histoire, a résolu le problème religieux de notre destinée.

Il nous faut maintenant comparer la solution positive du problème de la destinée humaine par la religion de l'Humanité, avec la solution théologique de ce même problème par la religion catholique.

La supériorité de la solution positive de notre destinée sur la solution théologique est d'être réelle, constamment vérifiable par l'expérience et l'observation ; elle peut correspondre ainsi à toutes les situations. En second lieu, la solution positive du problème religieux a l'avantage de combiner profondément le ralliement avec le règlement, tandis que, dans la solution catholique, le problème seul du règlement est vraiment abordé et même, au fond, d'une manière arbitraire, puisque cette solution du règlement est résultée d'une vue du fondateur, qu'on a toujours maintenue sans la mettre en rapport avec les nécessités nouvelles des situations successives de l'histoire.

Précisons davantage cette comparaison en examinant successivement le dogme, le culte et le régime.

Le dogme positiviste a pour but de coordonner toutes les connaissances réelles, cosmologiques, biologiques et sociologiques en les rapportant à l'Humanité. Il est clair que, dans ce cas, nos conceptions sont vérifiables, graduellement progressives et indépendantes de tout arbitraire. Il n'en est pas de même pour le dogme catholique qui a pour but de connaître Dieu ; car, en fait, on ne peut pas le connaître. Accepter la solution de gens qui ne le connaissaient pas davantage et qui croyaient avoir reçu une certaine révélation, c'est maintenir sans doute une certaine stabilité mentale, mais seulement pendant le temps inévitablement limité où l'on consent à ne pas examiner. Il est vrai qu'on lie à ces

conceptions subjectives des observations réelles, mais une pareille liaison donne un caractère absolu aux premières observations et ne pousse pas à en faire de nouvelles. Le dogme positif est donc réel, stable et positif, à l'abri de l'arbitraire, tandis que le dogme catholique est absolu, sans être stable, et est incapable de provoquer ou même de permettre des recherches véritablement nouvelles.

Si l'on compare le culte de l'Humanité à celui de Dieu, on voit immédiatement l'immense supériorité du premier sur le second. Le culte de l'Humanité embrasse tous les temps et tous les lieux, et cela sans efforts et sans contradiction, depuis que la sociologie positive a été vraiment fondée ; tandis que le culte catholique de Dieu n'embrasse qu'un point de l'espace et du temps. Cette infériorité du culte catholique comparé au culte positif est devenue de plus en plus sensible, à mesure que les recherches historiques se sont étendues à tous les peuples de la planète.

Quant au régime, la supériorité du service de l'Humanité sur le service de Dieu est tout aussi frappante. Le service de l'Humanité est un problème précis, puisqu'il résulte d'une réalité observée : il fait concourir toutes les forces humaines, tous les aspects de notre nature et il assure ainsi le règlement et le ralliement de tous les hommes. Le service de Dieu est absolument arbitraire, puisqu'on ne sait pas même s'il existe et qu'en définitive il n'a besoin de nous à aucun titre et que c'est arbitrairement qu'il nous prescrit telle ou telle conduite. Quelque grande qu'ait été la sagesse pratique du sacerdoce, la morale fondée sur la conception du service de Dieu a toujours eu, à l'inverse de celui de l'Humanité, de la Famille et de la Patrie, un caractère étroit et arbitraire.

Mais c'est au point de vue scientifique que la supériorité de la religion positive s'affirme le mieux.

Cette insuffisance sociologique du catholicisme apparait dans la conception même qui lui sert de base. En effet, d'après la conception fondamenlale, Jésus est mort pour tous les hommes afin d'assurer par les mérites de sa passion leur salut éternel. Or, il est certain, au point de vue sociologique, que rien n'a été fait pour porter à la connaissance de tous les hommes les conditions nécessaires de ce salut éternel. Par suite, il y a un désaccord choquant entre le but à atteindre et les moyens propres à le réaliser. Ce désaccord, si profondément irrationnel, entre le moyen et le but, devient plus choquant encore, s'il est possible, pour le cœur. Car Dieu rend responsables de leur salut éternel des gens qu'il n'a même pas prévenus des conditions à remplir. L'arbitraire de la puissance suprême apparaît ici dans toute sa netteté et, en effet, un être tout puissant ne peut, au fond, avoir que des caprices. Shakespeare avait profondément compris un tel caractère quand il disait : nous sommes pour les Dieux ce que sont les mouches pour les enfants ; ils nous écrasent en se jouant. Au XVIIe siècle, la raison humaine commençait à réagir contre de pareilles conceptions. Mais Bossuet, placé au point de vue de la stricte orthodoxie, a maintenu l'intégrité du dogme catholique à cet égard ; ce qui n'a pas arrêté le mouvement contre l'irrationnalité et la dureté du dogme catholique,

Il est évident que cette insuffisance sociologique du dogme catholique a frappé d'impuissance, outre beaucoup d'autres raisons, la propagation sur toute la planète de pareilles conceptions. Il est difficile, en effet, de faire admettre à d'immenses populations, que tous leurs ancêtres, ou du moins l'immense majorité, se trouvent condamnés à une damnation éternelle pour avoir mé-

connu une doctrine qu'ils n'ont pas été à même de connaître.

Les communications croissantes, de plus en plus intimes, de toute la planète avec l'Occident rendent plus frappante encore l'insuffisance sociologique du catholicisme. D'immenses populations qui composent la majorité de notre espèce apprennent, en connaissant l'Occident et en l'étudiant, que cette religion qui veut s'imposer à eux, sans rendre justice à leurs antécédents, ne peut constituer la théorie de l'Occident lui-même. Car elle méconnaît les précurseurs du moyen âge, de même que ses successeurs.

Cette insuffisance sociologique du catholicisme sera plus frappante encore si on la compare avec la puissante rationalité scientifique du Positivisme.

Les principes fondamentaux de la sociologie dynamique, telle qu'Auguste Comte l'a constituée, le démontrent suffisamment. Mais j'ai, depuis la mort d'Auguste Comte, poursuivi dans cette direction de nombreux travaux, pour poser les bases d'une véritable politique planétaire, reposant sur l'appréciation des grands types de toutes les civilisations étrangères à l'Occident.

En premier lieu j'ai, en 1860, consacré trois leçons à l'appréciation de la civilisation chinoise et j'ai publié cette théorie en 1861 (1).

J'ai, dans ce travail, donné enfin une théorie scientifique de la civilisation propre au tiers de notre espèce, théorie qui avait jusqu'ici échappé aux méditations des penseurs, malgré d'importants travaux de détail. Mais mon but n'était pas purement théorique, il avait aussi une destination sociale. Je voulais, par l'appréciation de

(1) *Considérations générales sur l'ensemble de la civilisation chinoise et sur les relations de l'Occident avec la Chine*, par M. Pierre Laffitte. Paris, chez Dunod, libraire, quai des Augustins, 49, juin 1861, in-8 de 169 pages.

cette grande civilisation, préparer l'organisation d'une politique rationnelle concernant les relations de l'Occident et de la Chine. Mon travail reste toujours opportun et, à mesure que les rapports, déjà si considérables, de la Chine et du reste de la planète deviendront plus intimes encore, les vues que j'ai émises deviendront aussi plus opportunes. Je me propose de revenir sur un tel sujet où, sans rien changer aux principes inébranlables de ma théorie, je pourrai préciser les vues générales que j'ai publiées depuis une génération dejà : du reste, j'ai synthétisé la théorie abstraite dans l'appréciation concrète de Confucius.

J'avais, d'ailleurs, accompagné une telle appréciation de celle des principaux types de la théocratie planétaire. Après avoir répété plusieurs fois mes expositions à ce sujet, je les ai publiées. Elles constituent le premier volume de mes *Grands types*, dont la rédaction est due à M. le docteur Paul Dubuisson. Ce premier volume contient Moïse, Manou, Bouddha, Mahomet. Dans ces appréciations, ou plutôt dans ces théories scientifiques, le but, comme dans le cas de la Chine, n'est pas purement théorique ; il est profondément social. Il s'agit, en effet, dans ces divers cas, de poser des bases d'une conduite rationnelle envers les immenses groupes humains qui se coordonnent autour des grands types examinés. Ainsi, dans le cas de Moïse, j'établis une théorie du monde juif, d'après laquelle, rendant justice aux services rendus à l'Humanité, j'indique les services qu'un tel groupe peut rendre encore en préparant sa fusion graduelle dans la religion de l'Humanité. Dans l'appréciation de Manou je résous le même problème pour le cas de l'Inde; dans celle de Bouddha, pour les immenses populations qui adoptent la religion du bouddhisme; et enfin, dans celui de Mahomet, pour le puissant monde islamique.

J'ai proposé enfin, depuis longtemps, de célébrer à Paris la fête des grands types qu'honorent d'immenses populations ; de manière à faire finalement de Paris la métropole religieuse de l'univers entier. Ceci conduira plus tard le sacerdoce positiviste à organiser une sorte d'alliance religieuse universelle pour diriger vers l'état positif toutes les populations retardées. Mais il faut, pour le cas du catholicisme, spécialement en France, considérer de quelle manière on peut utiliser l'action catholique dans la situation actuelle. Dans l'*Appel aux conservateurs*, Auguste Comte s'est posé ce grand problème et l'a résolu sous le nom d'alliance religieuse. C'est sa solution qu'il s'agit d'examiner, ou plutôt de remplacer, en tenant compte des immenses modifications que la situation a éprouvées depuis le moment où écrivait Auguste Comte. Mon appréciation sur ce problème de l'alliance religieuse aura, en même temps, une valeur logique, en montrant comment on peut modifier les solutions pratiques proposées par Auguste Comte, tout en respectant ses principes et en employant sa méthode, mais en tenant compte des changements apportés par la succession des événements.

Dans son *Appel aux conservateurs,* Auguste Comte s'est proposé d'indiquer la nécessité de l'avènement de ceux-ci au gouvernement de la France ; les conservateurs devant utiliser les révolutionnaires et les rétrogrades, en les assujettissant à la prépondérance de leur politique.

Depuis la mort d'Auguste Comte, les conservateurs se sont transformés et les révolutionnaires, comme les rétrogrades, se sont de plus en plus abaissés et diminués.

Auguste Comte avait pris son type du conservateur dans ceux qu'il avait connus, surtout pendant la Restauration et sous Louis-Philippe. Mais les choses ont bien changé depuis 1870. La République a été procla-

mée définitivement; et c'est du sein du parti républicain, jusque-là essentiellement révolutionnaire, qu'ont surgi les vrais conservateurs. Les républicains ont fourni des types de conservateurs infiniment supérieurs à ceux qu'on avait connus jusque-là. Par cela seul qu'ils étaient républicains, ils fournissaient au progrès des garanties irrécusables, et ils pouvaient nettement concevoir la conciliation du progrès avec l'ordre.

Ce sont deux hommes d'un haut génie politique qui ont fondé ce parti républicain conservateur : Gambetta et Jules Ferry.

Gambetta avait proclamé publiquement la grande formule d'Auguste Comte : le progrès n'est que le développement de l'ordre ; et Jules Ferry avait adopté la formule : ordre et progrès. Ces deux hommes, doués d'un génie politique vraiment éminent, se sont dégagés des formules puériles et surannées. Pour eux, la souveraineté du peuple et le suffrage universel, qui en est la conséquence, ont été, non pas des dogmes, à la manière de J.-J. Rousseau, mais bien un procédé pour faire surgir le pouvoir politique. Ils ont conçu le gouvernement comme devant avoir la prépondérance et agir d'après la connaissance des lois naturelles des phénomènes sociaux. Enfin l'un et l'autre ont contribué à donner au catholicisme son caractère purement privé, tout en conservant, par des raisons d'opportunité, le budget ecclésiastique.

L'action graduelle du Positivisme permettra d'aider à la continuation de l'œuvre capitale de ces deux grands hommes. En tout état de cause, la situation ainsi créée permet aux philosophes positivistes de résoudre le problème posé par Auguste Comte sous le nom d'alliance religieuse. Le Positivisme peut, en effet, résoudre le grand problème : utiliser les propriétés d'ordre moral que possède incontestablement encore le catholicisme,

dans la grande transition qui doit nous conduire finalement à la religion de l'Humanité. Et cette utilisation s'obtiendra par une entente entre la grande religion ascendante et la religion descendante.

L'alliance ne doit être que morale et religieuse, et jamais politique ; le Positivisme proclamant que la direction politique de la France doit lui appartenir ; et que le catholicisme doit être d'ordre purement privé. Cette conception une fois établie, je puis indiquer quelles sont les bases d'une harmonie possible et d'ordre moral entre le Positivisme et le catholicisme.

En premier lieu, avec qui devra être conclue une telle entente ? Auguste Comte avait pensé qu'elle devait surtout avoir lieu avec la Société de Jésus. Je ne puis partager une telle opinion. L'avortement de la tentative d'Auguste Comte tendrait à infirmer sa manière de voir à ce sujet ; mais il y a une raison plus profonde, tirée de la nature même de la Société de Jésus, dont la destination a toujours été politique. En second lieu, la chute du pouvoir temporel du pape a donné à celui-ci un nouveau caractère avec une nouvelle prépondérance ; ce qu'Auguste Comte n'avait ni prévu, ni pu prévoir, puisqu'il ne croyait nullement à la possibilité de l'unité italienne. Or, cette nouvelle prépondérance papale a, du moins en France, conduit à placer le clergé séculier dans une meilleure disposition, par l'acceptation au moins officielle de la République. Je crois donc que l'alliance devra avoir lieu essentiellement entre le Positivisme et le clergé séculier. La liaison du clergé séculier au sol même de la France, sa participation, inévitable à un certain degré, à l'existence du pays, le disposera de plus en plus à accepter les conditions nécessaires de la situation, et surtout la subordination politique et la tendance fondamentale à réduire son action à la fonction morale et à la fonction cultuelle qui s'y lie

normalement. Dans ces conditions, il me semble que l'alliance religieuse, si utile, devient véritablement possible.

Mais il faut préciser davantage, en indiquant quelques questions qui montrent la possibilité d'une entente morale. Je choisis, à ce sujet, la question du divorce. Il est de toute évidence que le Positivisme et le catholicisme peuvent, dans une entente commune, poursuivre la révision de cette loi fatale. La conception de l'alliance religieuse, ainsi suffisamment indiquée, me permettra plus tard une étude spéciale vraiment nécessaire.

Je termine, sur cette conception de l'alliance religieuse, la vaste et difficile exposition que j'ai entreprise. Ce n'est pas sans une certaine émotion que je conclus cette grande étude. J'éprouve, en terminant, la satisfaction profonde d'avoir pu rendre justice à la grande religion à l'abri de laquelle s'est effectuée l'évolution préliminaire de nos ancêtres, et aussi l'intime satisfaction de comprendre que la religion de l'Humanité peut utiliser les privilèges moraux du catholicisme en préparant pour nos successeurs un abri supérieur encore à celui qui avait servi à nos prédécesseurs.

TABLE DES MATIÈRES

Versailles. — Imprimerie AUBERT, 6, avenue de Sceaux.



